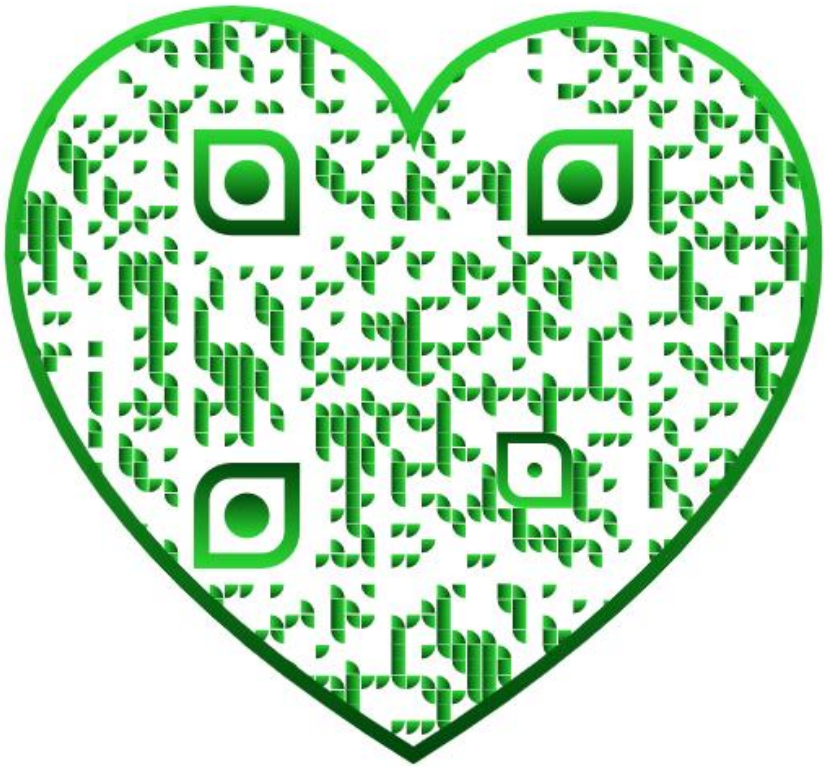
Henri
Pena-Ruiz

Dictionnaire amoureux de la Laïcité

Plon



Henri
Pena-Ruiz

Dictionnaire amoureux de la Laïcité

Plon

HENRI PENA-RUIZ

DICTIONNAIRE AMOUREUX DE LA LAÏCITÉ

Dessins d'Alain Bouldouyre

Plon
www.plon.fr

COLLECTION FONDÉE
PAR JEAN-CLAUDE SIMOËN
ET DIRIGÉE
PAR LAURENT BOUDIN

La liste des ouvrages
du même auteur figure
en fin de volume.

© Editions Plon, un département d'Edi8, 2014
12, avenue d'Italie
75013 Paris
Tél. : 01 44 16 09 00
Fax : 01 44 16 09 01
www.plon.fr

D'après *La Guerre et la Paix* de Picasso
© Alain Bouldouyre

EAN : 978-2-259-22328-7

« Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre, est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la Propriété Intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales. »

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

A mon ami Jean-Claude Simoën, en témoignage d'admiration et de gratitude, ce livre qui lui doit tant.

La terre entière regorgerait de sang et le genre humain périrait bientôt si la Philosophie et les lois ne retenaient les fureurs du fanatisme, et si la voix des hommes n'était plus forte que celle des Dieux.

Jean-Jacques Rousseau
Du contrat social (version primitive).

Je veux, je le répète, l'Église chez elle et l'État chez lui.

Victor Hugo,
Discours du 15 janvier 1850 à l'Assemblée législative.

Afin qu'un blasphémateur soit punissable, il ne suffit pas que ce qu'il dit soit un blasphème, selon la définition qu'il plaira à d'autres de donner de ce mot-là ; il faut qu'il le soit selon sa propre doctrine.

Pierre Bayle,
Commentaire philosophique (chapitre VII).

Il est pernicieux, tant pour la Religion que pour l'Etat, d'accorder aux ministres du culte le droit de décréter quoi que ce soit ou de traiter les affaires de l'Etat.

Baruch Spinoza,
Traité théologico-politique (chapitre XVIII).

Préface

Marianne est là, et bien là. Me regarde-t-elle vraiment ? Oui, sans doute. Mais son visage immobile, fixé sur moi, semble avoir quelque chose d'un présent intemporel et viser toute l'humanité. Nulle fluctuation subjective, nul tourment affectif, nulle passion triste ne l'habite. C'est plutôt la sérénité qui s'y exprime. Une joie paisible se fait discrètement sentir en moi. Nous sommes en *république*, et tout ce qui fonde les rapports humains sur la liberté, l'égalité, la fraternité, la laïcité semble inscrit dans le beau visage de la femme symbole. La rectitude des principes, la puissance fraternelle du triptyque républicain se donnent à lire en ce regard tourné vers moi – ou plutôt vers nous. Est-ce magique ? Est-ce moi qui projette ? Ou bien est-ce la puissance du symbole, comme la balance pour la justice, qui produit cet effet à la fois conceptuel et sentimental ?

J'aime Marianne. Apparemment elle me le rend bien en m'élevant à l'être universel que j'héberge, cet être qui dépasse mes petites préférences et mes origines imaginées dans l'évocation d'un ailleurs chéri, perdu avant même ma naissance. L'Espagne d'avant Franco m'émouvait sans que je la connaisse. Et pour cause. L'enfant d'origine espagnole né dans le 93, au Pré-Saint-Gervais, savait sa famille accueillie, depuis deux générations, dans le creuset français. La République l'avait adopté, si l'on peut dire, pour en faire un *élève*, en une sorte de seconde naissance. Le petit Pena-Ruiz ne songeait nullement à oublier ses origines. Mais il avait appris de l'école laïque qu'en république il n'y a pas vraiment d'« étranger ». Enfant de l'exil, il était devenu enfant de la République française, Français à part entière et heureux de l'être, tandis qu'au loin, *tras el Pirineo*, un peuple entier endurait la dictature du national-catholicisme qui avait tué la république avec l'aide des fascismes. Mais assez parlé de moi.

Marianne *nous* regarde. Nous ? Oui, nous, citoyennes et citoyens. La communauté de droit que forme le peuple souverain. Ce *nous* n'est pas celui de l'entre-soi des affidés à un intérêt particulier, des gens « issus du sol » et qui s'en vantent. On dit que le philosophe Antisthène (vers 390 avant J.-C.), fut interpellé par un Athénien qui lui reprochait de ne pas être né du sol, étant originaire de Thrace. Il répondit qu'effectivement il ne partageait pas cette chance avec les limaces.

La République, ce n'est pas la communauté particulière des autochtones, ni celle des croyants de telle religion ou de telle autre ni celle des humanistes athées ou agnostiques, mais la communauté de droit des citoyennes et des citoyens, tous égaux par-delà leurs différences. Une source vive qui affranchit, un horizon de lumière qui fait ciller le regard : l'universel.

Nous… Marianne nous donne forme sensible. Elle nous délie de tout ancrage pour nous lier librement, en elle et par elle. Elle vit de notre vie. Et nous vivons de la sienne. Nous sommes en elle et elle est en nous. Vouloir vivre ensemble, et le manifester selon un contrat qui nous engage sans nous soumettre. Droits et devoirs en partage. Marianne, c'est le symbole vivant de la *volonté générale*, cette faculté inouïe qui nous fait vouloir *ce qui vaut pour tous*. Sans sacrifier l'identité individuelle à une allégeance, mais en faisant signe vers ce qui peut unir tous les hommes. Emotion. Le désir de faire vivre une telle république se redit dans la conscience. Il nous affranchit

du pouvoir terrestre d'une religion de peur, et de la guerre des dieux que s'inventent les fanatiques.

Je me remémore Montesquieu, et sa définition de la vertu civique : *« l'amour des lois et de la patrie »*… Ce sont ses propres termes ! *Amour*. Il appelait vertu, c'est-à-dire force d'âme, un tel amour. Et il considérait une telle vertu comme le principe de la république. Celle-ci ne tire sa force ni de la peur, comme le despotisme, ni de l'honneur, conçu en régime monarchique comme respect du rang. Un tel amour fondait selon lui le civisme. La vertu civique n'est ni soumission ni simple civilité. Elle accompagne le sentiment d'être libre. Rousseau le disait également : *« L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »* Bref, une attitude peut accompagner la réflexion et en accroître la force.

On peut trouver étrange d'aimer des abstractions, des concepts en bouquet ou en triptyque. Liberté, égalité, fraternité ; laïcité, citoyenne et citoyen, bien public, intérêt général, souveraineté, peuple, école, émancipation individuelle et collective, droit… Rien d'étrange pourtant dans l'amour de la laïcité, entre autres. Il relève de l'attraction affective d'un principe dont on comprend, par la raison, à quel point il est important pour que la vie des êtres humains soit belle et bonne, parce que fondée sur la liberté et l'égalité. Lorsque les mots sonnent juste, le cœur découvre qu'il est tout près de la raison. C'est « le cœur qui pense », comme écrit Victor Hugo.

Mais les mots qui disent l'idéal et réorientent l'histoire sont d'abord abstraits, par nécessité. *Abstractus* : « tiré hors de ». Comment aimer une abstraction, qui n'a ni chair ni pouvoir sensible, du moins de prime abord ? Sans doute faut-il un détour par l'histoire, qui nous remémore à quoi permet d'échapper l'émergence d'un principe éthique et juridique. Le récit de l'émancipation répond alors à la « tradition des opprimés » chère à Walter Benjamin. Des exemples. La liberté humaine est « abstraite » à l'époque de l'esclavage. Mais Spartacus la concrétise, en se vivant comme homme libre raturé. En cessant de vivre sa condition d'esclave *en esclave*, comme dirait Sartre. La liberté de conscience est « abstraite » quand l'Eglise catholique noie les hérésies dans le sang. Mais l'idéal qui la formule, installé dans la conscience révoltée, devient principe concret de libération. Il se fait force agissante. Du patrimoine des traditions se distingue celui des libérations, avènements solaires dont les hommes ont un jour décidé de s'éclairer.

Il y a bien des motifs aujourd'hui d'aimer la laïcité. A l'heure où des populations d'origines diverses se mêlent et se fondent dans les communautés nationales comme dans des creusets, il faut trouver le moyen de faire cohabiter des hommes divers sans renoncer à l'unité. Les entités nationales doivent s'émanciper de leurs particularismes traditionnels sans toutefois les nier. Equilibre difficile, que la Révolution française avait esquissé en réinventant la nation par un droit fondateur en principe ouvert à tous.

Le triptyque républicain Liberté-Egalité-Fraternité n'appartient pas à la France. Il définit plutôt une « identité » universalisable même si elle s'est d'abord inscrite et conquise dans un paysage unique. Victor Hugo l'avait bien vu, qui se voulait « patriote de l'humanité ». Il ne reniait pas pour autant la France ni les autres nations. Je sais bien que l'unité de la communauté de droit peut être une fiction, notamment quand existent de réelles inégalités économiques et sociales que l'idée même d'un monde commun à tous en devient suspecte, ou peu crédible. La laïcité ne fut pas ma première préoccupation. C'est plutôt l'injustice sociale, ce qu'on appelait l'exploitation de l'homme par l'homme, qui provoqua ma révolte. D'ailleurs, la laïcité, dans ma jeunesse, était comme l'air que l'on respire. N'était-il pas évident que la croyance religieuse n'engage que les croyants et l'humanisme athée ceux qui y adhèrent ?

C'est alors que, sur fond de déshérence induite par une mondialisation ultralibérale, destructrice des droits sociaux, l'attrait du profit immédiat se donna libre cours. Les fanatismes religieux apparurent, ou réapparurent. Ce qui était tacitement évident sembla cesser de l'être. La laïcité fut contestée, combattue sourdement puis

ouvertement. Certains voulurent la redéfinir en restaurant les privilèges de la religion. Ils la présentèrent comme une particularité sans portée universelle. Il fallut alors la défendre, et rappeler le sens de l'émancipation laïque, trop souvent oublié.

En matière de droit, l'universel est une conquête, à rebours des traditions. L'*Habeas Corpus*, d'abord anglais, s'est étendu à toute la planète. La philosophie et la démocratie, d'abord grecques, ont fait de même. La laïcité s'est, elle, d'abord affirmée en France, mais aussi au Mexique, en Inde, en Turquie, sans pour autant se différencier chaque fois en des principes distincts.

L'amour de la laïcité est l'amour d'un idéal qui vaut pour tous, un jour ou l'autre. Chaque fois qu'une conscience résiste à l'oppression, chaque fois que des hommes aspirent à l'égalité de traitement, chaque fois que les citoyens s'insurgent contre les privilèges publics d'une conviction particulière et réclament la promotion du seul bien commun à tous, la laïcité advient, mais comme processus d'émancipation et non comme dogme.

Marianne nous tient sous son regard. J'ai cru percevoir l'esquisse d'un sourire, quand un rayon de soleil a glissé furtivement sur ses lèvres. Marianne m'a souri, à moi, petit-fils d'immigrés espagnols. Oui, sans doute regarde-t-elle en moi, de ses yeux fixés par le marbre du sculpteur, le citoyen de la République, disposé à la servir, et non le produit contingent d'une histoire. Le sujet qui rêve d'une communauté politique fraternelle, unie par le droit.

Je m'approche de ce buste familier, tant nos symboles communs se sont à la longue inscrits dans le paysage quotidien. L'histoire s'est sédimentée, comme déposée dans ses monuments, lieux de mémoire. Marianne ! Sur sa tête, le bonnet phrygien des esclaves affranchis. Emotion. L'idée est là, « sensible au cœur », comme dirait Pascal. Liberté, qu'il fallut accomplir dans le sang et les larmes.

Je fixe des yeux le bonnet phrygien de l'esclave affranchi, sous lequel on devine quelques boucles de cheveux. Qui peut soutenir qu'un tel symbole est relatif à une culture spécifique et ne saurait valoir pour toute l'humanité ? Si des droits universels existent, n'est-ce pas justement parce que des hommes situés dans certaines conditions se sont faits vecteurs et porteurs d'exigences qui les dépassaient ? Cette portée universelle de luttes pour l'émancipation m'a toujours ému, de cette émotion intérieure qui souvent accompagne la raison.

C'est alors que Marianne s'adresse à nous et me sort de cette méditation muette. Une voix ferme et douce, comme ses lèvres si bien dessinées, se détache du murmure habituel de la cité. Je sens respirer autour de moi une multitude, qui s'est assemblée discrètement pour écouter. Moment politique extraordinaire : la multitude devient peuple et advient comme république. Elle va se donner à elle-même les lois fondatrices qui la constitueront en communauté de droit. Je sens que quelque chose de cet ordre se produit au moment où elle prononce ses premiers mots…

« Je vous aime tous, que vous croyiez au ciel ou que vous n'y croyiez pas, que vous portiez votre rocher en haut de la colline ou que vous descendiez le reprendre tout en bas, que vous accordiez votre foi à un au-delà ou que vous ne cherchiez à vous accomplir que dans l'en deçà, que vous éprouviez le besoin de vous référer à une déesse, à un dieu, ou à plusieurs ou que vous soyez portés à en nier l'existence, et que l'humanité selon vous soit livrée à elle-même sous un ciel désert, vides de dieux. Oui, je vous aime tous, avec vos différences, mais il faut bien que vous compreniez comment je peux être la même pour tous, et rester la même au cœur de vos différences. Il faut bien que l'aventure humaine se fonde et s'inscrive dans des références communes, afin que la puissance publique soit plus forte pour servir l'intérêt général, qui est notre bien à tous. Vous pouvez bien sûr garder vos différences, mais en vous unissant par une loi commune vous créez entre vous un espace de droit et de concorde. Vous échappez alors à la guerre des dieux et à l'opposition des options spirituelles. Mais moi,

Marianne, comment puis-je incarner un tel idéal, et le faire vivre dans les faits ? Cela n'est pas bien difficile à concevoir. Quelques évidences simples y suffiront. Certains d'entre vous croient en Dieu. Soit. Ils doivent être libres de croire et de pratiquer leur religion, mais celle-ci n'engage qu'eux et eux seuls. Elle ne saurait donc s'imposer à moi ni à la loi commune que je rédige pour tous. D'autres parmi vous sont athées et définissent leurs normes en se passant de toute référence à une puissance transcendante. Ils sont libres de choisir un humanisme sans dieu et de mettre en pratique leurs valeurs. Mais là encore un tel choix n'engage qu'eux et eux seuls. Il ne saurait non plus dicter la loi commune. Je dirai la même chose des agnostiques, qui ne peuvent pas plus imposer aux autres leur doute et la suspension de leur jugement. En résumé, trois principes se font jour ici. La liberté de conscience, dont la liberté religieuse et la liberté athée sont des versions particulières, l'égalité de droits sans privilège pour une conviction qui n'engage qu'une partie des êtres humains, et le souci du seul bien commun à tous, donc universel. Il me faut bien distinguer pour cela ce qui est privé, propre à chaque personne ou à chaque groupe particulier, et ce qui est public, c'est-à-dire commun à tous. Vous comprenez bien que je ne puisse faire jouer un rôle officiel à la religion : ce serait consacrer un privilège car au même moment l'humanisme athée resterait une affaire privée, de visibilité moindre. C'est donc une égale liberté que j'entends promouvoir. Le même raisonnement s'applique bien sûr à un éventuel rôle officiel de l'athéisme, qui serait également discriminatoire. Le même souci m'interdit de consacrer des deniers publics, venus de vos impôts, à la diffusion de la foi religieuse, ou à des écoles privées religieuses. Même régime pour des écoles privées athées. L'équité est de traiter tout le monde de la même façon et de donner au bien commun à tous la préséance sur les choix particuliers. Souvenez-vous de Victor Hugo, qui me fut si fidèle quand j'étais tombée, victime d'un coup d'Etat. Il disait : "Je veux l'Eglise chez elle, et l'Etat chez lui." Chères citoyennes et chers citoyens, tel est le bel idéal de laïcité que j'entends faire vivre en moi, pour vous tous, convaincue qu'ainsi ce n'est pas seulement la paix que j'assure entre vous, mais aussi la concorde. L'inégalité sociale vous divise, et souvent vous oppose, compromettant cette concorde. Je le sais, et il me faut promouvoir aussi la justice sociale. Je ne l'oublie pas, car sinon les principes que j'incarne sonneraient faux, et vous ne verriez en moi qu'une chimère, voire une imposture, puisque je vous ferais miroiter un idéal sans réalité tangible. L'égale liberté et le sens du bien commun à tous sont ma raison d'être, car je vous aime tous, de façon égale. Ainsi va l'amour d'une mère. "Chacun en a sa part, et tous l'ont tout entier." »

Le silence est revenu. Mais il est encore de Marianne, comme le silence après une musique de Mozart est encore de Mozart. Chacun retient son souffle, pour prolonger l'émotion. Le buste de Marianne s'estompe dans le soir, jusqu'à devenir presque invisible.

N.B. : Les entrées proposées dans ce dictionnaire mêlent des références historiques, philosophiques, littéraires, parfois juridiques, avec le souci de mettre en rapport les questions vives de la laïcité au XXI^e^ siècle et les moments d'avènement classiques. Il s'agit tout à la fois de raconter et d'expliquer la laïcité, tout en citant les faits majeurs qui ont appelé son avènement et les beaux textes qu'elle a souvent inspirés, réunis ici en un florilège.

Abstention

John Locke dénie à l'Etat tout droit de définir quelle est la conception de la vie bonne, ni ce qu'est le salut de l'âme, ou si l'on veut de la conscience intime. *« Le magistrat n'a pas à se soucier du bien des âmes, ni de leurs affaires dans l'autre monde. Si on l'institue, et si on lui confie le pouvoir, c'est seulement pour que les hommes puissent vivre en paix et en sécurité en société les uns avec les autres »* (John Locke, *Essai sur la tolérance*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, page 117). Les options spirituelles, définies selon des grands types, recouvrent la conviction athée, la croyance religieuse et la conception agnostique. La laïcité consiste à tenir la balance égale entre ces types d'options, non pas sur le mode d'une dévolution de la sphère publique à leur compétition, mais sur celui d'un cadre qui rend possible leur libre coexistence, sans prendre parti pour l'une ou l'autre. Nulle hiérarchisation de principe ni de fait n'est possible pour une puissance publique soucieuse de respecter l'égalité. Le cadre laïque est en ce sens neutre, et il constitue à ce titre une *condition de possibilité* de la vie commune. En s'interdisant d'imposer comme d'interdire un *credo* religieux ou une conviction raisonnée. Un tel cadre fonde la paix civile dans la coexistence des différentes options spirituelles. Et il leur assure une égalité de traitement par le refus de privilégier ou de stigmatiser une option plutôt qu'une autre. Un acquis important au regard des Etats qui ont longtemps persécuté en se faisant les bras armés du prosélytisme religieux.

Cette *abstention*, Hobbes la caractérise comme une autolimitation de la puissance publique, en ce qu'elle n'a pas à faire des lois sur tout, mais à laisser les citoyens libres chaque fois que leurs choix n'engagent que leur sphère privée et n'a pas de conséquences dommageables pour la communauté.

> « La liberté des sujets ne consiste pas en ce qu'ils soient exempts des lois de l'Etat, ou que les souverains ne puissent pas établir telles lois que bon leur semble. Mais, parce que tous les mouvements et toutes les actions des particuliers ne peuvent jamais être tellement réglés, ni leur variété si limitée, qu'il n'en demeure presque une infinité qui ne sont ni commandés, ni défendus et que les lois laissent au franc arbitre des hommes, chacun est libre à leur égard, et la liberté de laquelle on jouit de ce côté-là est cette partie du droit de nature, à laquelle les lois n'ont pas encore touché, et dont il nous reste l'usage. »
>
> Thomas Hobbes, *Le Citoyen*,
> traduction Samuel Sorbière, Paris,
> Flammarion, 1988, chapitre XIII,
> « L'Empire », page 238.

Une véritable abstention est bien en jeu ici à deux titres : se reconnaître incapable de savoir réellement quelle est la conception spirituelle la meilleure, ou, même s'il y en a une, en considérant que la puissance publique n'est pas habilitée à statuer, et se refuser à se prononcer davantage pour l'une que pour l'autre par l'octroi de privilèges publics qui rompraient l'égalité. L'Etat laïque n'est ni athée ni religieux. On pourrait le dire agnostique si une telle caractérisation avait un sens pour une instance de pouvoir impersonnelle. Mais peut-être le dira-t-on par commodité, pour signifier à la fois le fondement de son abstention de principe en matière spirituelle et la volonté politique de tenir la balance égale entre toutes les options spirituelles.

Voir : Egalité ; Liberté de conscience ; Neutralité ; Privé/public

Abstinence

> *« Nihil nisi torva et tristis superstitio delectari prohibet »*, « Il n'y a qu'une torve et triste superstition pour interdire qu'on prenne du plaisir »
>
> Baruch Spinoza, *Ethique*,
> traduction Charles Appuhn, Paris,
> Garnier-Flammarion, scolie, 1965, 45/IV, page 263.

> *« Est revera acquiescentia in se ipso summum quod sperare possumus »*, « La confiance en soi-même est la meilleure des choses que nous puissions espérer »
>
> Baruch Spinoza, *Ethique*, scolie, 52/IV.

L'abstinence voulue et valorisée, voire imposée quand des chefs religieux disposent d'un pouvoir politique sur l'organisation de la cité, ou d'un pouvoir juridique sur les lois communes, a été et reste un des grands thèmes des trois monothéismes. Un thème qui contraste parfois avec les libertés oniriques et hédonistes que s'accordent à eux-mêmes certains religieux. Faites ce que je dis, mais surtout pas ce que je fais… Théorisée de longue date, la vertu supposée de l'abstinence a été brandie contre la libération laïque de la sexualité, censée déboucher sur l'immoralité, le vice, voire un nihilisme effrayant. L'interruption volontaire de grossesse, la contraception, la pilule abortive, l'homosexualité, l'union libre, le mariage pour tous entre autres, ont été et sont encore pris à partie par des religieux qui entendent maintenir leur pouvoir sur la régulation de la sphère publique et disqualifier tout ce qui déculpabilise le plaisir et s'ordonne à un hédonisme cultivé comme art de vivre.

D'où une violente réaction des milieux cléricaux contre les émancipations laïques de la loi commune. Ces émancipations s'accompagnent d'une mutation remarquable du droit. Celui-ci ne consiste plus à prescrire ni à imposer une conception de la vie bonne ou de la façon de s'accomplir, au détriment de la liberté de la sphère privée. Il doit désormais se borner à proscrire et à interdire toute violence faite d'un homme à un autre du fait d'un rapport de force générateur de domination physique ou morale. *La loi ne prescrit plus, elle proscrit.* C'est-à-dire qu'en lieu et place de l'imposition d'un modèle d'accomplissement unique elle trace un périmètre de liberté aussi vaste que possible, dans les seules limites de la compatibilité des libertés individuelles, donc du droit commun. L'émancipation laïque du droit fait ainsi naître un authentique pluralisme des modes d'accomplissement et des formes relationnelles reconnues. On le voit clairement avec les conquêtes qui assurent l'égalité des sexes, la dépénalisation de l'homosexualité, le droit de donner la vie par libre choix, l'accès sans entraves aux moyens contraceptifs qui permettent de libérer le plaisir sexuel du cadre de la procréation, le mariage pour tous, etc.

On peut trouver la théorie anticipée de cette émancipation laïque multiforme dans l'œuvre de Spinoza. Le philosophe décrit l'effort qu'accomplit l'homme, en cours de libération, pour multiplier les figures du rapport au monde qui lui donnent l'occasion d'éprouver des passions joyeuses et d'accroître sa puissance d'agir (Baruch Spinoza, *Ethique*, scolie, 45/IV). La diversification de l'expérience vécue et sa richesse pluridimensionnelle permettent de rompre avec le confinement dans la passivité d'une vie passive et unidimensionnelle. La recherche de plaisirs aussi diversifiés que possible s'inscrit dans un tel art de vivre, qui n'a d'autre finalité qu'un accomplissement équilibré des êtres humains. Dès lors, la superstition de l'abstinence doit être dénoncée comme source de frustrations illégitimes :

« Seule assurément une farouche et triste superstition interdit de prendre des plaisirs. En quoi, en effet, convient-il mieux d'apaiser la faim et la soif que de chasser la mélancolie ? […] Aucune divinité, nul autre qu'un envieux, ne prend plaisir à mon impuissance et à ma peine, nul autre ne tient pour vertu nos larmes, nos sanglots, notre crainte et autres marques d'impuissance intérieure. »

Baruch Spinoza, *Ethique*, *id.*

S'affranchir de la servitude ne requiert aucun sauveur suprême. Il faut d'abord sortir du cercle vicieux qui renvoie d'une situation subie à une raison empêchée, et de celle-ci à celle-là. Spinoza décrit, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, l'émergence d'une esquisse de démarche rationnelle à partir des multiples déceptions d'une vie livrée aux fluctuations de la fortune, et de ses biens incertains. Si la faiblesse de l'homme ne lui permet pas encore de concevoir l'ordre de la nature, dont tout dérive, elle ne l'empêche pas de concevoir *« une nature de beaucoup supérieure en force à la sienne »*, ni de chercher à l'atteindre (Baruch Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Garnier-Flammarion, traduction Charles Appuhn, page 184).

Telle est la sagesse laïque d'un choix philosophique par excellence. Cette sagesse s'accomplit comme mouvement d'élucidation du réel et des principes de l'action. Elle relève de la raison. Celle-ci n'a rien d'une faculté distincte et préexistante. Elle peut se comprendre comme la rigueur propre d'un tel mouvement, une sorte de chemin par lequel s'institue graduellement la puissance rationnelle de la pensée. Rapportée au désir d'être qui définit l'essence de l'homme (Baruch Spinoza, *Ethique*, scolie, 9/III), elle n'en diffère pas essentiellement : elle en est la modalité réfléchie, assumant en pleine conscience les exigences qui lui permettent de s'accomplir.

Cette « nature supérieure » que l'homme en chemin se propose d'atteindre, c'est, selon Spinoza, *« la connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière »* (Baruch Spinoza, *Ethique*, *loc. cit.*). Liée à un corps particulier, l'âme tend en effet à ne former que des idées confuses, mutilées, en lesquelles s'exprime la domination qu'exercent les causes extérieures. Mais s'élevant à l'intelligibilité ultime d'une nature totale comprise selon ses lois, elle forme des idées adéquates par lesquelles elle se délivre de cette sujétion, ou du moins modère son emprise. Cette mutation de point de vue, par sa dynamique même, tend vers un idéal d'intelligibilité parfaite, où l'âme pensante en vient à s'éprouver, du point de vue de la nature entière, comme lui étant unie. Trajet exemplaire, qui conduit le sage à vouloir que tous les hommes progressent également dans une telle direction. Le partage de la lucidité est aussi la conscience vive de ce que les hommes peuvent les uns pour les autres. Pouvoir d'autant plus fort que leur connaissance est plus parfaite, et leur liberté ainsi mieux affirmée.

Voir : Eléphant ; Lucrèce et Epicure ; Morale ; Spinoza

Accommodements dits « raisonnables »

Des principes peuvent-ils être remis en cause pour être adaptés au réel ? Telle est la question que pose une rhétorique devenue usuelle dans la contestation de la laïcité déguisée en souplesse pragmatique. C'est ainsi qu'au Canada la notion d'« accommodements raisonnables » est utilisée. On peut s'interroger sur le sens évidemment problématique d'une telle notion. Que s'agit-il d'accommoder ? La rectitude des principes, qui serait un obstacle à leur mise en œuvre ? Mais, dans une telle hypothèse, la dimension normative des principes est mise à mal, et on peut se demander dès lors à quoi ils servent. Deux exemples concrets. Le principe de l'égalité des sexes peut-il être relativisé pour laisser subsister une part d'inégalité qui conviendrait à l'idéologie machiste, car elle sera pour elle un moindre mal que la fin claire et nette de toute hiérarchie ? Cet exemple montre toute l'ambiguïté de la notion d'accommodements raisonnables.

Il y a en effet une sorte de tout ou rien des principes. Et s'il est vrai que leur traduction dans les faits nécessite souvent une conquête difficile, par étapes, cela n'implique aucune révision des principes eux-mêmes. Comme principe, l'égalité des sexes n'est pas négociable, même si la réalité de sa conquête est graduelle. L'égalité de droit des hommes et des femmes est une première étape, l'égalité de fait, par exemple avec le principe « à travail égal salaire égal », une seconde étape. La réalité ne s'aligne pas d'un seul coup sur les principes, mais ce n'est pas une raison pour affaiblir ceux-ci par des « accommodements ». Un second exemple, concernant l'utilisation des deniers publics. Ainsi, la loi Debré de décembre 1959, qui en France organise le financement public des écoles privées religieuses, est souvent présentée comme un accommodement raisonnable de la laïcité, alors qu'elle en est très clairement une violation, car elle porte atteinte à l'égalité de traitement de tous les citoyens, sans distinction de conviction spirituelle. On ne finance pas sur les fonds publics des écoles privées conçues pour promouvoir l'athéisme. Il y a donc discrimination.

Voir : Egalité ; Universel

Affaire Dreyfus (L')

L'affaire Dreyfus, arrêté pour trahison supposée en 1894, a révélé la ténacité de l'antijudaïsme catholique et sa facilité à se convertir en un antisémitisme marqué. Elle a par contrecoup galvanisé la résolution des républicains de promouvoir la laïcité, afin de mettre un terme à l'emprise de l'Eglise sur les institutions publiques. Zola, avec son article « J'accuse », a dénoncé avec vigueur les machinations destinées à salir le capitaine Dreyfus. Et Clemenceau a utilisé la notion d'« intellectuels » pour désigner la mobilisation des dreyfusards. Intellectuels, tous les hommes le sont en puissance ou en acte. Les dénis de justice sont des occasions pour mobiliser son jugement critique, et s'engager. Pour l'émancipation laïque des institutions publiques, la défense du capitaine Dreyfus fut un préambule décisif.

Au moment où il est accusé de trahison, les journaux des assomptionnistes, notamment le *Pèlerin* et *La Croix*, véhiculent déjà les thèmes favoris de l'antijudaïsme chrétien. Et en premier lieu celui du peuple « déicide », c'est-à-dire meurtrier de Dieu. *La Croix* s'annonce elle-même comme *« le journal le plus antijuif de France, celui qui porte le Christ, signe d'horreur aux Juifs »*. Et de déplorer « la France enjuivée ». L'arrestation du capitaine Dreyfus va être l'occasion d'un déferlement idéologique inouï par la violence de l'antisémitisme qu'il atteste. Les autorités religieuses y prendront toute leur place. Avec maints poncifs, articulés au rôle supposé des Juifs dans l'économie. Ainsi, dans le quotidien catholique, le scandale de Panama donne lieu à de constantes références à ce rôle dans les soubassements de la vie économique. Le ressort de la calomnie est toujours le même : les préjugés, les rumeurs, les ressentiments, les petites vengeances imaginaires, bois prêt à s'embraser dès qu'une accusation fournit un coupable idéal, bouc émissaire qui n'en peut mais, car on a quelque peine à raisonner une passion triste par une idée.

La religion ainsi instrumentalisée dans le façonnement de l'opinion publique ne respecte guère les principes et les valeurs dont elle se réclame, mais cela semble lui importer peu à ce moment. Pour approfondir cette analyse, on peut se reporter au remarquable livre de Jean-Paul Scot, *L'Etat chez lui, l'Eglise chez elle* (Paris, Le Seuil, « Points Histoire », 2005, pages 125 *sq*). Jean-Paul Scot y résume les haines cumulées de l'Eglise catholique d'alors :

> « *La Croix* n'a cessé de dénoncer le "trio de la haine" détruisant la France : les protestants sont accusés de vouloir en détruire l'âme catholique, les juifs en épuisent le corps, et les francs-maçons sont présentés comme "le trait d'union naturel des deux autres" voulant "démolir à la fois le corps et l'esprit de la France" (souligné dans le texte original). Rien d'étonnant que *La Croix* ait toujours considéré Dreyfus coupable parce que juif, et que Bailly ait vu dans les pogroms antisémites d'Alger de janvier 1898 un signe de Dieu. »

Voir : Antijudaïsme ; Antisémitisme ; Cléricalisme

Agnosticisme

L'humanisme agnostique caractérise nombre de penseurs dès qu'ils abordent la religion ou la métaphysique. Protagoras, Hume, Thomas Henry Huxley, et même en un certain sens Emmanuel Kant en sont d'illustres représentants. Il faut comprendre ici ce que signifie précisément l'agnosticisme et ce que peuvent être ses champs d'application.

L'étymologie est éclairante. Le terme « agnosticisme » vient du grec *agnostikismos*, tiré de *agnôstos* (sans connaissance, ignorant), la *gnosis* étant la connaissance. Il désigne le fait d'assumer explicitement, sur un mode conscient et théorisé, la privation de connaissance. Cette privation est généralement expliquée par l'impossibilité de connaître ce qui dépasse l'expérience et ne s'offre pas à la vérification. L'agnosticisme est donc littéralement *le fait de se déclarer incapable de connaître et de démontrer*. On réfère habituellement la première affirmation d'une telle position à Protagoras d'Abdère (490-420 avant J.-C.), auteur d'un aphorisme significatif : « Pour ce qui est des dieux, je ne peux savoir ni qu'ils sont ni qu'ils ne sont pas, ni quel est leur aspect. Beaucoup de choses empêchent de le savoir : d'abord l'absence d'indications à ce propos, ensuite la brièveté de la vie humaine. »

Qui dit connaître suppose des domaines de connaissance et des objets à connaître. Etre agnostique en ce qui concerne l'existence de Dieu ou celle de l'au-delà, ce n'est donc pas l'être dans tous les domaines. Un agnostique en matière de religion ou de métaphysique ne l'est pas forcément en matière scientifique, ou en matière éthique

et politique.

L'agnosticisme est un choix philosophique. Il se vit comme exigence de lucidité sur ce que peut l'esprit humain en termes de connaissance, et en relation avec le type d'objet sur lequel il réfléchit. Tout n'est pas connaissable, et ce qui l'est ne l'est pas de la même manière. Si un domaine d'objets dépasse les limites de l'expérience possible, peut-il être connu ? Non. Il entre alors dans le champ de la suspension de tout jugement, ou dans celui de la croyance. On comprend que les deux grandes formes de l'agnosticisme concernent la croyance religieuse en un dieu invisible et la métaphysique, c'est-à-dire ce qui va au-delà de la physique comme domaine des objets tangibles.

Trois types d'assertions sont envisageables concernant l'existence de Dieu ou de l'au-delà. Le premier, celui de la croyance religieuse, la pose comme certaine, et l'affirme sans réserve même si elle ne dispose pas de preuves rationnelles. En lieu et place de telles preuves, elle peut cependant se référer à une *révélation* supposée attester une existence plutôt que la démontrer. Mais, pour le rationaliste, il n'y a de révélation que pour celui qui y croit : on se trouve donc reconduit au registre subjectif de la seule croyance, en l'occurrence déguisée en certitude par la thématique typiquement religieuse de la révélation. C'est bien alors la croyance qui est en jeu, et non la connaissance démontrable. Le deuxième type d'assertion, celui de l'athéisme, nie formellement l'existence de Dieu. Il peut procéder d'une prétention de démontrer rationnellement cette inexistence ou d'une simple incroyance qui ne mobilise aucun raisonnement. Le troisième type, celui de l'agnosticisme, consiste à juger que rien ne peut être affirmé ou nié concernant cette existence, car elle n'entre pas dans le domaine de ce qui est démontrable, et l'activité réflexive de la conscience ne dispose d'aucun moyen assuré pour le faire. Cela n'interdit pas d'envisager chacune des deux hypothèses contraires (existence ou non-existence) comme plus ou moins probable ou improbable, sans pouvoir affirmer quoi que ce soit concernant le degré de probabilité ou d'improbabilité en question. L'agnosticisme souligne alors la dimension problématique de toute assertion en la matière, et préfère s'abstenir, suspendre le jugement par principe. Ainsi, le registre de la croyance n'est pas tant disqualifié qu'abandonné du fait qu'il ne relève d'aucun pouvoir rationnel et démonstratif.

Thomas Henry Huxley, biologiste anglais, a forgé le terme « agnostique » en 1869 en voulant définir son rapport à la religion. « *I am agnostic* »… Il ne s'agissait pas pour lui de se situer sur le même plan que celui de la croyance ou de l'incroyance, mais de caractériser une *méthode* propre à éviter de s'engager dans une opinion quand on considère qu'on ne dispose pas des moyens de le faire avec rigueur. L'agnosticisme est donc une sorte de démarche intérieure qui met en œuvre un principe de précaution. Celui-ci consiste à suspendre le jugement quand on a à affirmer ou à nier sans disposer des moyens de démontrer ou de réfuter. On se trouve donc proche du scepticisme pratiqué par les philosophes comme Pyrrhon, voire plus près de nous comme Montaigne. Mais ce scepticisme est mesuré en ce qu'il n'invalide nullement toute possibilité de connaître, comme le fait le scepticisme radical. La *skepsis* est littéralement la suspension du jugement.

La religion s'inscrit donc dans le seul registre de la croyance. Et celui-ci ne peut être confondu avec celui de la connaissance. L'agnosticisme est une forme de spiritualité en acte, puisqu'il implique un retour sur soi de la conscience, pour scruter ce qu'elle sait ou ne sait pas, mais surtout ce qu'elle peut savoir ou ne pas savoir. Avec en variante la mise en évidence de la différence entre ce qu'elle connaît vraiment et ce qu'elle ne fait que croire. La suspension du jugement est alors vécue comme conséquence de l'exigence de lucidité.

Voir : Athéisme ; Raison ; Scepticisme ; Tolérance

Albigeois (croisade des)

La religion catholique érigée en pouvoir politique de domination a inventé deux types de violence : contre les autres religions, taxées d'idolâtrie ou de superstition, et contre les hérésies intérieures, combattues avec autant de force. La croisade contre les Albigeois marque l'affectation de la croisade à une lutte interne à la chrétienté. Elle est déclenchée par le pape Innocent III, qui porte assez mal son nom car il se rend ainsi coupable de violences qui vont durer trente-cinq ans, de 1209 à 1244, contre les cathares du Languedoc. Le pape justifie cette extension de la finalité des croisades en affirmant que l'Eglise n'est plus obligée de recourir au seul bras séculier pour exterminer l'hérésie dans une région. Elle peut selon lui appeler tous les chrétiens qui lui sont fidèles à faire le travail de répression. Elle peut même attribuer la propriété des terres occupées par les hérétiques à ceux qui auront combattu et vaincu ! Ainsi, comme plus tard avec la vente des indulgences, elle n'hésite pas à payer avec des biens temporels la police religieuse. Elle double donc le crime d'une spoliation. Cette pratique étend la « théorie des deux glaives » : le pouvoir religieux n'a plus seulement à sa disposition le glaive spirituel de l'excommunication et le glaive temporel des princes ou des rois. Il se forge directement son glaive temporel, l'épée de la croisade. On baptise pudiquement cette nouvelle pratique *« terram exponere catholicis occupandam »* (« exposer les terres à l'occupation catholique »).

Nombre de péripéties, enchaînant défaites et victoires des croisés, s'ensuivirent. Entre autres la prise de Béziers et le massacre d'une grande partie de ses habitants, puis l'incendie de la ville (22 juillet 1209). Le 15 août, Raimond-Roger Trencavel capitule dans Carcassonne. Les chefs de la croisade attribuent les terres des Trencavel à Simon de Montfort, qui s'en empare complètement en 1211. La même année, les comtes de Toulouse et de Foix sont attaqués par de nouveaux croisés, qui viennent à la curée. Nouvelles péripéties, nouvelles spoliations, nouveaux massacres. La tragédie s'achève par l'extermination des cathares, notamment lors du siège du château de Montségur, forteresse située dans le comté de Foix. Montségur résiste du 13 mai 1243 au 14 mars 1244. Deux cents hommes et femmes qui s'y sont réfugiés, et qui refusent d'abjurer leur foi cathare, y sont brûlés vifs le 16 mars 1244.

Voir : Cathare ; Deux glaives ; Hérésie

Allemagne

Après les guerres qui ont suivi la réforme protestante, le principe *Cujus regio, ejus religio* (« Tel roi, telle religion ») s'étend au Saint Empire romain germanique et aboutit à sa division en petits Etats homogènes sur le plan de la confession religieuse. Ce principe a laissé des traces même après la proclamation de la république de Weimar (1918), en déterminant la diversité religieuse des Länder allemands. De nos jours, en effet, l'Etat fédéral et les Eglises sont séparés, et nulle religion n'est officielle. Mais les différentes confessions, protestante ou catholique, ont su conquérir un statut de droit public dans la société civile, notamment au titre de leur implication dans le domaine social. Les communautés religieuses et les Eglises y sont « établies » avec un statut spécial de « corporations de droit public ». Elles peuvent ainsi prélever un impôt appelé *Kirchensteuer* (littéralement « taxe d'Eglise ») collecté par l'Etat et reversé aux institutions religieuses.

Sur le plan scolaire, dans la plupart des Länder, l'instruction religieuse est dispensée dans les écoles publiques. Organisée et financée par l'Etat, elle est placée sous la responsabilité des différentes communautés religieuses. Les enseignants en sont formés dans les universités publiques. Certes les familles et les enfants de plus de quatorze ans peuvent se dispenser de suivre ces cours. Mais la plupart des Länder imposent en alternative des cours d'éthique ou de philosophie. Cet étrange dispositif semble donner à croire que l'éthique et la philosophie sont incompatibles avec la religion et met en parallèle un enseignement particulier avec des enseignements de portée universelle.

En 1997, la Cour constitutionnelle fédérale a jugé inconstitutionnelle une loi bavaroise qui imposait la présence d'un crucifix dans les salles de classe. Une polémique s'est ensuivie, les autorités religieuses et le chancelier Helmut Kohl lui-même prétendant qu'un tel symbole exprimait une identité culturelle constitutive de l'Allemagne. Le Land de Bavière a fini par maintenir la présence des crucifix dans les classes et stipuler qu'ils ne pouvaient être enlevés que sur demande formelle des parents d'élèves.

Voir : Ecole laïque ; Europe ; Laïcité ; Sécularisation

Alsace-Moselle

La France est souvent citée comme exemple de réalisation de la laïcité. Il faudrait pourtant nuancer cette appréciation. La loi Debré, qui organise le détournement de l'argent public vers les écoles privées religieuses, mais non vers des écoles privées athées, est un exemple de manquement à la laïcité et de discrimination entre les citoyens selon leur option spirituelle. Le maintien du concordat napoléonien en Alsace-Moselle en est un autre. Celui-ci provient de deux sources juridiques françaises : le concordat de 1801 et ses articles organiques de 1802, et la loi Falloux du 15 mars 1850.

En vertu du concordat, des cours de religion sont dispensés dans les établissements scolaires publics, et les familles athées ou agnostiques sont obligées de solliciter une dérogation pour leurs enfants qui ne souhaitent pas y assister. Une telle obligation bafoue à la fois la liberté de conscience, puisqu'elle oblige les athées et les agnostiques à dévoiler leur propre option spirituelle, mais aussi l'égalité, puisque le cours de religion est implicitement présenté comme la norme et le refus d'assister à ce cours pour cause d'athéisme comme dérogation à la norme. Une hiérarchie des convictions personnelles est donc affirmée par la puissance publique. Conformément à l'article 23 de la loi Falloux, les cours de religion dans l'école publique ne doivent être

dispensés que par des enseignants de même confession que celle qu'ils enseignent, ce qui contredit les principes du recrutement républicain et laïque de la fonction publique, puisque seul le mérite, et non l'orientation religieuse, doit être pris en compte.

Pour faire respecter l'égale liberté de tous, des libres-penseurs athées et des francs-maçons, par exemple, ne seraient-ils pas en droit de demander le bénéfice du même type de financements ? Ils pourraient saisir la Cour européenne des droits de l'homme pour discrimination entre croyants et athées, de la même façon que les religions non reconnues pourraient arguer d'une discrimination entre religions. Mais en cas de succès d'une telle revendication, légitimée par le refus de toute discrimination, on s'acheminerait vers la communautarisation de l'argent public, alors que les services publics d'intérêt général souffrent d'un manque de crédits en raison d'un processus de privatisation croissant. C'est la raison pour laquelle les citoyens sans religion ou simplement laïques même s'ils sont croyants n'avancent pas une telle revendication, et ils ont raison, car cette communautarisation serait évidemment contraire au bien commun. La même raison interdit d'étendre les privilèges concordataires à d'autres religions, comme le demandent ceux qui réduisent la laïcité à une égalité de traitement des religions. L'égalité républicaine ne peut pas se limiter aux seuls croyants. Quand des privilèges existent, on ne les multiplie pas. On les supprime, comme le firent les révolutionnaires le 4 août 1789.

L'abrogation du Concordat en Alsace-Moselle, qui coûte aujourd'hui soixante-dix millions d'euros à toute la France, dont cinquante-huit millions pour les salaires des ministres des Cultes, serait donc une mesure de simple justice. Elle aurait un double avantage. Rétablir l'égalité de traitement entre les divers croyants et les athées, et économiser des sommes qui seraient bienvenues pour reconstruire les services publics qui profitent à tous. Le statut concordataire promeut en fait et en droit une sorte de communautarisme religieux, qui conduit à différencier les élèves au sein de l'école publique selon des critères confessionnels. La construction et l'entretien de cimetières religieux différents selon la religion des défunts sont à la charge des communes, sauf pour le culte israélite. Les prêtres, les évêques, les pasteurs et les rabbins sont salariés de l'Etat en tant qu'agents publics du culte. L'archevêque de Strasbourg perçoit un traitement à l'indice 925 de la grille de la fonction publique (près de 4 800 euros par mois en 2010 !). Ce dispositif viole donc l'article 2 de la loi de séparation laïque du 9 décembre 1905 (« La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte »), valide sur tout le territoire de la République. Il y a donc exception dérogatoire, au mépris de l'indivisibilité de la République. Il faut noter que ce sont ainsi les contribuables de l'ensemble de la République, et pas seulement ceux des trois départements d'Alsace-Moselle, qui assument les salaires des responsables religieux.

D'où vient en fait l'anomalie du statut concordataire, dérogatoire aux lois de la République ? Du fait que l'Alsace-Moselle a été annexée par l'Empire allemand en 1871, et restituée à la France en 1918. Entre-temps, le Concordat a été abrogé le 9 décembre 1905 par une majorité parlementaire très ample. La logique aurait voulu que la loi de séparation laïque soit étendue à l'Alsace-Moselle dès 1918, puisque la République est une et indivisible, et toute inégalité des lois est une inégalité des droits. Mais les religieux, soucieux de préserver leurs privilèges, ont su exploiter habilement un autre facteur pour empêcher cette normalisation : l'existence d'une législation sociale d'origine allemande, remontant à Bismarck, particulièrement progressiste. Bismarck, voulant combattre le communisme naissant en Allemagne, y a en effet développé une politique sociale audacieuse, esquissant par exemple la Sécurité sociale et promouvant des droits sociaux importants.

A la fin de la Première Guerre mondiale, au moment où l'Alsace-Moselle revient à la République française, elle comporte donc un « droit local » original dont les religieux vont faire croire qu'il est d'un seul tenant afin de demander son maintien intégral. Cette mystification va donner lieu à une campagne destinée à faire peur en agitant la

menace de la disparition des droits sociaux d'origine allemande dans l'hypothèse où les privilèges cléricaux d'origine française seraient supprimés ! Pourtant, les deux composantes du « droit local » d'Alsace-Moselle sont totalement hétérogènes, tant dans leur contenu que dans leur origine historique et leur provenance géographique. D'un côté, des privilèges pour les religieux, alors que nombre d'habitants sont athées ou agnostiques, et ce aux frais de toute la République – ces privilèges sont d'origine française et datent de 1801-1802. De l'autre, des droits sociaux qui profitent à tous les habitants des départements en question. Ces droits sont d'origine allemande et datent des années 1871-1918. A qui peut-on faire croire que ces deux réalités sont liées et indissociables ? C'est donc une mystification idéologique fondée sur un mensonge qui aboutit à la situation actuelle, vécue comme une grande injustice au regard de la laïcité, idéal d'égalité hostile aux privilèges et à une dépense publique détournée de sa finalité habituelle : l'intérêt général.

Voir : Concordat : l'aveu de Napoléon

Amalgames

Les débats sur la laïcité sont souvent rendus confus, et polémiques, du fait d'amalgames et de confusions qui nuisent à la fois à la rigueur et à l'honnêteté. Il faut donc déconstruire ces amalgames. Voici, dans cet esprit, quelques analyses.

La laïcité assimilée à l'athéisme

Premier amalgame, si fréquent, qui tend à brouiller radicalement la compréhension de la laïcité : l'athéisme est une option spirituelle au même titre que l'option religieuse. Comme telles, l'une et l'autre sont respectables, tant qu'elles ne se traduisent pas par une posture oppressive. La laïcité n'est solidaire d'aucune option spirituelle, car elle conjugue l'affirmation de la liberté de conscience et celle de la neutralité de la puissance publique, condition d'un traitement égal des divers croyants, des athées et des agnostiques. Est-ce lutter contre la religion que de lui refuser tout privilège public ? Est-ce être antireligieux que de refuser la collusion de l'Etat et des Eglises ? Si c'est le cas, il faudra dire que le chrétien Victor Hugo est antireligieux, puisqu'il lance dans son discours contre la loi Falloux, le 15 janvier 1850, la célèbre formule : « Je veux […] l'Eglise chez elle, et l'Etat chez lui. » Pourtant le poète écrit dans *Les Contemplations* : « Je viens à vous Seigneur, père auquel il faut croire. »

On dira alors : il a existé des défenseurs de la laïcité très hostiles aux curés. Sans doute. Mais en quoi la confusion illégitime commise par ces personnes autorise-t-elle le contresens sur la notion même de laïcité ? Il a existé aussi des chrétiens brûleurs d'hérétiques. Mais serait-il légitime de définir le christianisme par l'utilisation mortifère du feu ?

L'athéisme d'Etat n'est pas plus laïque que les faveurs publiques accordées aux religions. Les pays staliniens persécutant les religions ont bafoué la laïcité aussi sûrement que la Pologne imposant la prière publique dans les écoles. L'ironie de l'histoire est que les croyants qui n'admettent de laïcité que favorable à la religion font le même type d'erreur, mais à l'envers, que les athées qui ne conçoivent de laïcité qu'hostile à la religion. En réalité, ni les uns ni les autres n'acceptent la neutralité qui conduit à l'égalité de statut des options spirituelles. Ils se méprennent donc sur le sens de la laïcité. Celle-ci n'est pas une option spirituelle parmi d'autres, mais la condition de la liberté et de l'égalité de traitement de toutes les options spirituelles. Tel est le sens de la séparation laïque, garantie juridique de cette condition.

La laïcité réduite à l'anticléricalisme

Deuxième amalgame, cultivé à partir de l'ambiguïté du mot clérical : l'activité du clergé ne dérange personne tant qu'elle se déploie sans mainmise sur la sphère publique. De ce point de vue, on ne saurait lui être hostile. En revanche, la faculté du clergé d'imposer une loi à partir d'une foi est évidemment inacceptable. L'anticléricalisme qui lui répond n'existerait pas sans cette dérive oppressive. S'en prendre au cléricalisme comme prétention politique, ce n'est pas s'en prendre au clergé comme tel. Victor Hugo, simultanément, fait l'éloge de la foi religieuse et dénonce avec vigueur le « parti clérical ». La réduction de la laïcité à l'anticléricalisme est donc irrecevable. D'une part, elle laisse croire que la laïcité n'existe que comme négation d'autre chose, qu'elle est *négative*. D'autre part, elle définit un idéal par les luttes historiques nécessaires à son avènement, ce qui est également irrecevable. Les droits de l'homme ne se définissent pas par la prise de la Bastille. Celle-ci, pourtant, a été le préalable à leur proclamation.

L'expression publique des religions confondue avec leurs privilèges institutionnels

Troisième amalgame : la laïcité n'a jamais consisté à dénier aux représentants des religions le droit de s'exprimer dans l'espace public, mais seulement la faculté de contrôler cet espace, ou d'y jouir de privilèges reconnus. Les adversaires religieux de l'avortement ou du mariage homosexuel ont tout loisir de le dire dans le débat public. Mais ils ne sauraient exiger, en tant que groupe de pression, qu'ils soient interdits. C'est ce qui s'est passé dans la Pologne catholique et qui risque de se passer si l'Europe reconnaît un tel pouvoir aux Eglises. Même remarque pour le débat en cours sur l'euthanasie ou les manipulations génétiques à finalité médicale.

La neutralité laïque identifiée au relativisme, voire au nihilisme

Quatrième amalgame, qui permet d'insinuer que la laïcité programmerait le désarmement civique et moral de la jeunesse, et même de la population tout entière : on prépare ainsi le terrain à la thèse de l'utilité sociale des religions et de la nécessité de rétablir pour elles un statut de droit public, l'humanisme athée demeurant pour sa part privé. En réalité, cette thèse conjugue un diagnostic erroné et une méconnaissance de l'idéal laïque. La « vacance morale », voire le désenchantement supposé de notre époque, n'a pas pour cause la laïcité mais la mercantilisation de toute chose ainsi que les « eaux glacées du calcul égoïste » qui accompagnent la mondialisation capitaliste et son cortège de nouvelles détresses. Quant à l'idéal laïque, il se définit avant tout par la promotion de valeurs qui fondent des principes : liberté, autonomie, égalité, universalité de l'action publique, référence fraternelle à l'unité de l'humanité. Il n'est donc pas relativiste, ni réactif, ni nihiliste. La neutralité de la puissance publique signifie qu'elle ne favorise ni la religion ni l'athéisme, car son souci primordial est de mettre en avant ce qui est commun à *tous* les hommes. Elle va donc de pair avec des valeurs universelles.

La laïcité dite « laïcité de combat » assimilée aux combats qui l'ont fait advenir

Cinquième amalgame : certes, promouvoir la liberté, c'est lutter contre l'oppression. D'où l'idée que la laïcité est un combat. Mais évoquer ce combat sans mentionner ses finalités émancipatrices, comme si le combat était une fin en soi, est malhonnête. Les droits de l'homme furent un combat. La prise de la Bastille fit couler le sang. L'avènement de l'*Habeas Corpus* (« Que tu disposes de ton corps ») et de la présomption d'innocence eut quelque chose à voir avec cet événement emblématique.

Mais personne n'utilise l'expression « droits de l'homme de combat ».

La spiritualité réduite à sa figure religieuse

Sixième amalgame : la vie de l'esprit, appelée ordinairement spiritualité, est évidemment une marque essentielle de l'humanité. Mais elle prend des formes diverses, et la religion n'en a pas le monopole. L'art, la science, la philosophie en sont également des expressions, qui manifestent le pouvoir qu'ont les hommes de s'élever au-dessus de la réalité sensible, de prendre un recul salutaire et de créer des œuvres qui transcendent les contextes. Insinuer que la laïcisation aurait détruit l'activité spirituelle est donc doublement faux. Et même paradoxal, puisque la laïcité libère au contraire la vie spirituelle de toute censure stérilisante. D'une part, la laïcité aide la religion à s'affranchir de sa compromission politique et la restitue à sa vocation de libre conviction. D'autre part, elle affranchit l'ensemble des activités spirituelles, et des modes d'accomplissement personnel, des tutelles qui pesaient sur elles quand la religion dictait la norme. Que l'on pense aux œuvres scientifiques, artistiques et philosophiques condamnées au nom de la religion – et notamment à l'« Index des livres interdits » où, pendant des siècles, l'Eglise consigna les œuvres jugées hétérodoxes. Le croyant Victor Hugo – encore lui – parlait de ces censures comme de « ratures » sur le « cerveau de l'humanité ». Avec la laïcité, finies, les ratures. La culture est rendue à sa libre créativité.

Voir : Accommodements dits « raisonnables » ; Anticléricalisme ; Egalité ; Egaliberté ; Laïcité ; Laïcité de combat ; Neutralité

Anathème

Le mot « anathème » vient du grec *anathêma*, (offrande votive), qui implique l'idée de séparer afin de soustraire au profane et de distinguer au regard du sacré. Le terme a pris le sens d'une condamnation solennelle de toute attitude ou conception jugée inacceptable du point de vue de la religion érigée en référence. Parmi les pratiques répressives du catholicisme officiel, la notion d'anathème figure au plus haut dans l'arsenal des condamnations. L'anathème s'assortit très souvent d'une sentence d'excommunication. Pour l'exemple, c'est un pape, Pie IX, qui a lancé l'anathème contre les libertés fondamentales, et notamment la liberté de conscience, dans son *Syllabus* de 1864. On lira la série d'anathèmes qui suit comme une preuve de la ténacité du refus catholique des droits de l'homme.

D'ailleurs, là où aujourd'hui l'Eglise dispose encore d'un réel pouvoir temporel, il ne semble pas qu'elle applique spontanément le principe d'égalité des droits des croyants et des athées, puisqu'elle accepte qu'il y ait des cours de religion dans les écoles mais ne propose pas qu'il y ait également, pour la bonne justice, des cours d'humanisme athée. L'égalité est donc bafouée.

Voici un échantillon édifiant, signé de Pie IX :

> « Anathème à qui dira :
> Art. XI : Il est libre à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie d'après les lumières de sa raison.
> Anathème à qui dira :
> Art. LXXVII : A notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'Etat, à l'exclusion de tous les autres cultes.
> Anathème à qui dira :
> Art. LXXVIII : Aussi c'est avec raison que, dans quelques pays catholiques, la loi a pourvu à ce que les étrangers qui s'y rendent y jouissent de l'exercice public de leurs cultes particuliers.
> Anathème à qui dira :
> Art. V, proposition 24 : L'Eglise n'a pas le droit d'employer la force.
> Anathème à qui dira :

Art. LXXIX : En effet, il est faux que la liberté civile de tous les cultes et le plein pouvoir accordé à tous de manifester ouvertement et publiquement toutes leurs idées et toutes leurs opinions contribuent à corrompre les mœurs, à pervertir l'esprit des peuples et à propager le fléau de l'indifférentisme. »

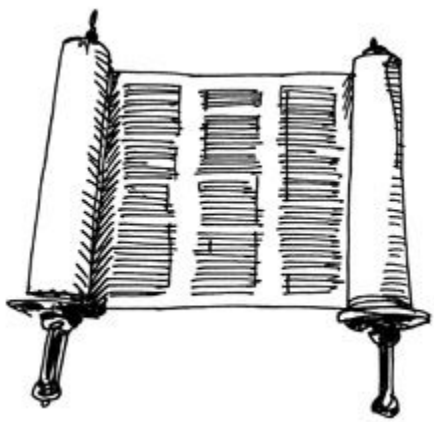
Pie IX, *Syllabus* de 1864,
Encyclique *« Quanta Cura »*.

Voir : Cléricalisme ; Dogme, dogmatisme ; Intolérance

Ancien Testament

La question des sources de l'oppression religieuse comme des normes théocratiques imposées dans le champ politique et sociétal reconduit aux textes sacrés et aux différents types de lecture que l'on peut en faire pour les interpréter. Une lecture littérale aboutit à conférer un caractère normatif aux règles en usage dans la société où vivaient les auteurs du texte. Une lecture plus distanciée tend à éviter cet écueil.

Reste que les fanatismes et les intégrismes ont souvent cru puiser dans les textes sacrés une justification de leurs conceptions rétrogrades. Dans l'Ancien Testament, le massacre des infidèles est évoqué sans distance. Il en va de même de la conquête par la guerre de la Terre promise, de la domination de la femme, de la mise à mort des personnes adultères et des homosexuels.



Le massacre des infidèles (Exode 32, 21-29)

« Alors Moïse dit à Aaron : "Que t'a fait ce peuple pour que tu lui aies fait encourir ce grand péché ?"

Aaron dit : "Que la colère de mon seigneur ne s'enflamme pas ! Tu connais le peuple, comme il est dans le mal ! Ils m'ont dit : 'Fais-nous des dieux qui aillent devant nous, car ce Moïse, l'homme qui nous a fait monter du pays d'Egypte, nous ne savons ce qui lui est arrivé !' Alors je leur ai dit : 'Qui a de l'or ?' Ils s'en dessaisirent et me le donnèrent, je le jetai au feu et il en sortit ce veau !"

Moïse vit combien le peuple était débridé, car Aaron l'avait débridé, au point qu'ils ne seraient plus que peu de chose pour leurs adversaires !"

Alors Moïse se tint debout, à la porte du camp, et il dit : "A moi quiconque est pour Yahvé !" et vers lui se rassemblèrent tous les fils de Lévi.

Il leur dit : "Ainsi a parlé Yahvé, le Dieu d'Israël : 'Mettez chacun l'épée à la hanche ! Passez et repassez de porte en porte dans le camp, tuez, qui son frère, qui son compagnon, qui son proche !'"

Les fils de Lévi agirent selon la parole de Moïse et il tomba du peuple, en ce jour, environ trois mille hommes.

Puis Moïse dit : "Recevez investiture aujourd'hui de par Yahvé car chacun fut contre son fils et contre son frère, pour qu'il vous donne aujourd'hui bénédiction !" »

La Bible. L'Ancien Testament, tome I,
traduction d'Edouard Dhorme, Paris, Gallimard.

La conquête guerrière de la Terre promise (Deutéronome 7, 1-6)

> « Lorsque Yahvé ton Dieu t'aura fait entrer dans le pays dont tu vas prendre possession, des nations nombreuses tomberont devant toi : les Hittites, les Girgashites, les Amorites, les Cananéens, les Perizzites, les Hivvites, les Jébuséens, sept nations plus nombreuses et plus puissantes que toi. Yahvé ton Dieu te les livrera et tu les battras. Tu les dévoueras par anathème. Tu ne concluras pas d'alliance avec elles, tu ne leur feras pas grâce. Tu ne contracteras pas de mariage avec elles, tu ne donneras pas ta fille à leur fils, ni ne prendras leur fille pour ton fils. Car ton fils serait détourné de me suivre ; il servirait d'autres dieux ; et la colère de Yahvé s'enflammerait contre vous et il t'exterminerait promptement. Mais voici comment vous devrez agir à leur égard : vous démolirez leurs autels, vous briserez leurs stèles, vous couperez leurs pieux sacrés et vous brûlerez leurs idoles. Car tu es un peuple consacré à Yahvé ton Dieu ; c'est toi que Yahvé ton Dieu a choisi pour son peuple à lui, parmi toutes les nations qui sont sur la Terre. »
>
> *Idem.*

La femme dominée (Genèse 3, 12-16)

> « "La femme que tu as mise auprès de moi, c'est elle qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé." Yahvé Elohim dit à la femme : "Qu'est-ce que tu as fait ?" La femme dit : "Le serpent m'a dupée et j'ai mangé."
> Yahvé Elohim dit au serpent : "Puisque tu as fait cela, maudit sois-tu entre tous les bestiaux et entre tous les animaux des champs ! Sur ton ventre tu marcheras et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie ! J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et sa race : celle-ci t'écrasera la tête et, toi, tu la viseras au talon." A la femme il dit : "Je vais multiplier tes souffrances et tes grossesses : c'est dans la souffrance que tu enfanteras des fils. Ton élan sera vers ton mari et, lui, il te dominera." »
>
> *Idem.*

L'adultère et l'homosexuel mis à mort (Lévitique 20, 10-13)

> « L'homme qui commet l'adultère avec la femme d'un homme, celui qui commet l'adultère avec la femme de son prochain, il sera mis à mort, l'homme adultère et la femme adultère. […] L'homme qui couche avec un mâle comme on couche avec une femme, tous deux ont fait une abomination, ils seront mis à mort, leur sang est sur eux. »
>
> *Idem.*

Voir : Peuple élu ; Terre promise

Anglicanisme

En 1533, le roi d'Angleterre Henri VIII rompt avec le pape Clément VII qui a refusé de dissoudre son mariage avec Catherine d'Aragon. L'assemblée de Cantorbéry le proclame chef de l'Eglise d'Angleterre. En 1534, Henri VIII édicte l'Acte de suprématie du pouvoir temporel sur l'institution religieuse. L'Eglise anglicane est née. Elle va conjuguer de façon assez originale la doctrine protestante et la liturgie catholique. La confusion du politique et du religieux prend elle aussi une tournure originale, puisque le seigneur temporel, le roi, est aussi chef religieux.

A comparer avec une formule un peu différente, celle du gallicanisme français, en partie codifiée par Bossuet dans la théorie de la monarchie de droit divin. Conception en vigueur en Angleterre, l'anglicanisme montre l'émergence d'une nouvelle religion à partir d'un conflit mémorable entre le pape et le roi d'Angleterre. Au-delà d'une mise sous tutelle de l'Eglise, l'anglicanisme illustre la reconfiguration du rapport entre Dieu et César au bénéfice apparemment exclusif du second. Le bénéfice est en réalité mutuel, dans la mesure où la mutation du pouvoir de référence (le monarque du pays et non le pape, puissance à la fois spirituelle et temporelle) accorde malgré tout un privilège à la figure religieuse de la conscience humaine.

Une nouvelle liturgie fut mise au point par Thomas Cranmer (avec *The Book of Common Prayer*, 1549). En 1563, sous le règne d'Elisabeth Ire, l'anglicanisme se dota également de dogmes (les « Trente-neuf articles »). En fait, l'anglicanisme mêle le catholicisme et le protestantisme dans une synthèse originale destinée à drainer vers le monarque un nombre maximum de fidèles venus des deux confessions. Ainsi le culte des saints est maintenu, et la hiérarchie ecclésiale chère au catholicisme est transposée dans la hiérarchie anglicane. En revanche, beaucoup de thèses issues de la Réforme, concernant notamment l'autonomie du religieux par rapport aux activités économiques et la théorie du salut, sont adoptées. Un certain rapprochement avec Rome s'est produit à la veille de Vatican II. Une commission pour les relations avec les catholiques a alors vu le jour.

Concernant l'anglicanisme, les propos ironiques de Voltaire ne manquent pas de souligner que la relative liberté de conscience qui règne en Angleterre s'assortit d'obligations et de règles institutionnelles qui réservent à la religion anglicane un statut très privilégié. Le cléricalisme change de mains mais ne disparaît pas. Voltaire souligne cette coexistence de la liberté de conscience et d'un système inégalitaire qui octroie un traitement privilégié à la religion officielle.

> « C'est ici le pays des sectes. Un Anglais, comme homme libre, va au Ciel par le chemin qui lui plaît. Cependant, quoique chacun puisse ici servir Dieu à sa mode, leur véritable religion, celle où l'on fait fortune, est la secte des épiscopaux, appelée l'Eglise anglicane, ou l'Eglise par excellence. On ne peut avoir d'emploi, ni en Angleterre ni en Irlande, sans être du nombre des fidèles anglicans ; cette raison, qui est une excellente preuve, a converti tant de non-conformistes qu'aujourd'hui il n'y a pas la vingtième partie de la nation qui soit hors du giron de l'Eglise dominante. »
>
> Voltaire, *Lettres philosophiques*, Cinquième lettre.

Voir : César et Dieu ; Gallicanisme

Anticléricalisme

L'anticléricalisme est la mise en cause du cléricalisme, et non de la religion comme telle. Il ne peut donc être confondu avec l'athéisme qui nie l'existence de Dieu ni avec l'agnosticisme qui suspend son jugement sur celle-ci. Il entend seulement ramener l'influence de la religion, et du clergé, dans les bornes qui doivent selon lui délimiter son domaine. Edouard Herriot, en 1925, précisait à ce sujet ce qui suit :

« Il faut choisir, entre la religion d'Etat et la religion de l'apostolat. Quand la religion se bornera à ses moyens spirituels, quand elle ne sera plus cléricale, entre vous et nous, elle n'aura pas de protecteurs plus respectueux que nous. »

L'anticléricalisme ne s'oppose donc qu'au cléricalisme. Il serait faux de voir en lui une hostilité de principe au clergé, qui ne dérange personne tant qu'il exerce son magistère dans les limites de la communauté religieuse qui lui a confié ses fonctions. En revanche, toute transgression de telles limites afin d'acquérir une emprise sur les lois communes porte atteinte à la souveraineté populaire.

En république, les lois ne peuvent être élaborées que par les représentants du peuple. Ce caractère souverain de la loi civile exclut toute soumission à la loi religieuse. Les ecclésiastiques ont certes la possibilité, en tant que citoyens, de participer au débat démocratique qui prélude à l'élaboration des lois, mais ils ne peuvent revendiquer, comme tels, en tant que représentants religieux, un quelconque pouvoir spécial dans ce processus. Quand ils le font, ils s'exposent à la réaction hostile des républicains et des démocrates, mais cette riposte anticléricale n'existe qu'au regard des circonstances. Nul pouvoir temporel privilégié ne doit être cédé aux religions, mais comme citoyens individuels les religieux sont libres de participer au débat public.

Evoquant le moment le plus vif du processus de laïcisation, Jules Ferry, déiste d'origine, affirmait : *« Nous avons voulu la lutte anticléricale, non la lutte antireligieuse. »* C'est bien la notion de « cléricalisme » qu'il faut donc ressaisir et définir dans toute sa portée, dans toute son extension aussi, pour comprendre de quelle façon la traduction historique de l'idéal laïque a pu être, dans les circonstances conflictuelles d'une histoire encore proche, un certain anticléricalisme. Un *certain* anticléricalisme : la nuance est d'importance, puisqu'il ne s'agit pas en l'occurrence de mettre en cause le clergé, comme tel, notamment lorsqu'il s'en tient rigoureusement à son message spirituel. L'anticléricalisme militant de la refondation laïque ne vise que la prétention du clergé d'investir la sphère temporelle et les institutions publiques, afin de leur imposer un certain type de norme.

Avec Victor Hugo, chrétien anticlérical, on peut citer Emmanuel Kant, chrétien piétiste qui n'est pas plus tendre avec le christianisme officiel, dont il fait une critique anticléricale. Il écrit en effet que l'histoire du christianisme *« ne lui sert aucunement de recommandation »*. Et il explique : *« Cette histoire du christianisme […], quand on l'embrasse d'un seul coup d'œil, comme un tableau, pourrait bien justifier l'exclamation* "Tantum religio potuit suadere malorum" » (*La Religion dans les limites de la simple raison*, traduction française J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967, page 173 [http://www.vrin.fr]).

La citation de Lucrèce provient du *De natura rerum* (*De la nature*, I, 101, *« tant la religion a pu inspirer de maux »*), et elle fait référence au sacrifice d'Iphigénie, transposant ainsi les crimes commis au nom de la religion païenne à la religion chrétienne. La longue diatribe de Victor Hugo contre le « parti clérical », lors de son discours contre la loi Falloux du 15 janvier 1850, va dans le même sens. Le testament du poète est d'ailleurs très significatif, puisqu'il va jusqu'à refuser toute oraison tout en réaffirmant sa foi religieuse.

Le 21 février 1885, trois mois avant la mort de l'écrivain, le cardinal Guibert, archevêque de Paris, entend récupérer le grand homme. Il propose d'accompagner

religieusement *« l'illustre malade […] s'il avait le désir de voir un ministre de notre sainte religion »*. La famille répond que Victor Hugo « a déclaré ces jours-ci encore qu'il ne voulait être assisté, pendant sa maladie, par aucun prêtre d'aucun culte ». Après sa mort intervenue le 22 mai 1885, entre un et trois millions de Parisiens accompagneront sa dépouille au Panthéon, au grand dam de la presse cléricale. Celle-ci dénonce les funérailles. *« Pas seulement civiles, elles sont démagogiques »* (*L'Univers*).

Voir : Cléricalisme ; Hugo ; Religion

Antigone

La cité peut-elle, par décision politique, interdire un rite funéraire d'inhumation fondé sur une croyance religieuse ? Cette question porte en un sens sur les limites d'un pouvoir qui régit les vivants mais ne saurait dicter de normes sur la façon de traiter les morts. Or dans la Grèce ancienne une religion ancestrale prescrit un rite funéraire d'origine immémoriale qui rend possible le passage dans l'au-delà. Il faut inhumer les morts, les couvrir de terre. Le pouvoir politique peut-il intervenir pour contrarier ce rite ? L'histoire du conflit entre Antigone et Créon prend ici son sens.

Vers 441 avant J.-C., Sophocle raconte le drame devenu légendaire du conflit qui se déroule à Thèbes entre Antigone et son oncle Créon dans la pièce du même nom. C'est la suite d'une autre histoire tragique : celle d'Œdipe, malheureux parricide à son insu et fauteur d'inceste, toujours à son insu, puisque le destin le conduit à tuer son père Laïos et à épouser sa mère Jocaste, dont il a des enfants qui sont du même coup ses demi-frères : trois générations sont ainsi brouillées, à rebours de la distinction naturelle des générations des parents, des frères et des sœurs, et des enfants. Fille d'Œdipe et de Jocaste, sœur d'Ismène, d'Etéocle et de Polynice, Antigone accompagne son père aveugle après que celui-ci, ayant appris qu'il avait commis malgré lui les crimes de parricide et d'inceste, s'est volontairement crevé les yeux. Cécité délibérée, qui succède à la cécité subie, entendue comme manque total de lucidité induit par les faux-semblants du destin.

La lourde hérédité du malheur unit donc Antigone à ses frères d'un lien tout particulier. Antigone et Œdipe s'exilent d'abord à Colone, en Attique, où Œdipe meurt. Antigone revient alors à Thèbes, où ses frères Etéocle et Polynice se disputent le pouvoir. La lutte fratricide se termine par leur mort. Créon, son oncle devenu roi, décide de donner à Etéocle des funérailles solennelles, tandis qu'il interdit toute sépulture pour Polynice, jugé traître à la cité. Antigone brave l'interdit et répand de la terre sur le cadavre de son frère, que Créon avait voué aux bêtes. Cet ensevelissement constitue à ses yeux un devoir sacré, qu'il n'appartient pas au pouvoir politique d'entraver. Selon une croyance alors commune, l'âme du défunt sans sépulture est condamnée à une errance interminable et ne peut être accueillie dans le royaume des morts.

Antigone évoque la « loi non écrite » qui la conduit à transgresser la loi écrite de la cité. Commentaire d'Aristote :

> « Il y a un juste et un injuste, communs de par la nature, que tout le monde reconnaît par une sorte de divination, lors même qu'il n'y a aucune communication, ni convention mutuelle. C'est ainsi que l'on voit l'Antigone de Sophocle déclarer qu'il est juste d'ensevelir Polynice, dont l'inhumation a été interdite, alléguant que cette inhumation est juste, comme étant conforme à la nature. "Ce devoir ne date pas d'hier, mais il est en vigueur de toute éternité, et personne ne sait d'où il vient" [Sophocle, *Antigone*, vers 450]. »
>
> Aristote, *La Rhétorique*, I, 13, 1373b.

Un peu plus loin, au chapitre XV du même livre de *La Rhétorique*, Aristote réitère la distinction entre ce qui ressemble à une sorte de droit naturel et « la loi écrite », variable.

La référence à l'existence de lois « non écrites » susceptibles de fonder un recours contre des lois injustes ou une interprétation abusive de l'exercice du pouvoir esquisse avec netteté une opposition critique entre le droit et la loi. Condamnée à mourir emmurée pour avoir choisi d'obéir à la « loi non écrite », Antigone se pend. Son fiancé, Hémon, le fils de Créon, se tue sur son cadavre, et la femme de Créon fait de même. Bref, les conséquences de l'abus de pouvoir de Créon le touchent directement dans la personne de ses proches, comme si la sanction qui lui a été infligée sur le même plan que celui qu'il avait dédaigné devait lui rappeler que nul ne peut ainsi, sans dommages, bafouer la piété familiale.

La tragédie d'Antigone pose le problème des limites de la loi politique et de la légitimité respective des deux exigences incarnées par les caractères intransigeants d'Antigone et de Créon. Enterrer son frère, selon la symbolique de l'ensevelissement, c'est avoir le souci pour ainsi dire de son statut d'être humain, soustrait aux bêtes qui sinon le dévoreront comme elles font entre elles. Devoir jugé sacré, comme d'autres peuvent juger sacrée l'exigence de l'incinération ou de la crémation, la façon d'enterrer et l'orientation de la sépulture. Cette exigence se rattache à des croyances, différentes mais tout aussi fortes dans leur fonction éthique et normative. Or ce registre du devoir éprouvé impérieusement par la conscience individuelle ne relève pas du politique, sphère des intérêts communs de la cité qui ne saurait être opposable à la piété filiale ou fraternelle, vécue dans la sphère privée. On peut estimer qu'à travers cette piété fraternelle s'affirme une conscience universelle, même si elle s'incarne de façon particulière dans des cultures différentes. C'est la loi du cœur qui s'exprime alors dans une figure singulière, un « caractère », comme écrit Aristote. « Loi de la nuit », dit Hegel, l'opposant à la « loi du jour », celle de la cité et de l'ordre politique qui la régit.

L'éthique de la piété fraternelle ne peut se laisser anéantir par la loi de la *polis*, ou plutôt par l'interprétation qu'en fait le détenteur du pouvoir politique Créon. Ce

n'est pas tant cette loi que contestera Antigone que son intrusion dans un domaine où elle n'a pas à s'immiscer. Si Créon, par exemple, peut condamner à mort pour trahison un citoyen, il n'a pas à régler ou à entraver les pratiques funéraires de la famille du défunt, irréductible en tant qu'homme à son statut de citoyen. Dans l'*Iliade* d'Homère, Achille outrageant le corps d'Hector après l'avoir tué sous les remparts de Troie dépasse la mesure : il devra bientôt rendre le corps à Priam pour que les rites funéraires soient accomplis et que le défunt soit accueilli dans le royaume d'Hadès.

Créon lui-même, en tant qu'homme, distinct en cela de son rôle de roi, héberge en quelque sorte Antigone, si celle-ci est prise comme l'allégorie de la fidélité sacrée au lien familial. Il tue donc une partie de lui-même en sacrifiant Antigone… C'est ce qu'il va pourtant faire, comme avant lui Agamemnon sacrifiant sa fille Iphigénie pour raison d'Etat. C'est donc tout le drame d'une conception exorbitante de la domination politique qui se joue ici. Ce qui conduit Créon et sa nièce Antigone à s'affronter sans transiger, c'est l'absolutisation en chacun d'une exigence opposée unilatéralement à celle qu'incarne l'autre.

Le drame d'Antigone a quelque chose d'exemplaire pour la laïcité en posant le problème du périmètre de l'Etat et de ses limites. Il esquisse du même coup le partage entre sphère publique et sphère privée en forçant le trait par le choc tragique de deux personnages qui deviennent des cas limites. L'un de la loi politique en son extension abusive. L'autre de la loi sacrée brandie sans compromis possible en regard de la puissance politique elle-même intraitable.

Voir : Liberté de conscience ; Privé/public

Antijudaïsme

Le rejet d'une religion et l'hostilité à son égard ne sont pas des délits ni des fautes morales tant qu'ils ne mettent pas en cause des personnes comme telles. D'où les déclarations de droits qui interdisent la discrimination en raison de l'origine ethnique, nationale ou religieuse d'une personne mais ne pénalisent pas la critique des convictions religieuses. Seule donc la stigmatisation des êtres humains en raison de leur religion relève du registre pénal, si du moins l'Etat de droit prévoit de combattre la discrimination. Certes, des juifs croyants qui considèrent que toute critique de leur religion atteint leur être profond auront du mal à faire la différence. Il faut pourtant la faire, comme il importe que des personnes de confession musulmane fassent la différence entre la critique de l'islam ou de l'islamisme et la mise en cause de leur personne comme telle.

Pour tracer une telle ligne de démarcation entre le délit et la critique acceptable, deux plans faciles à distinguer se présentent. D'une part, la distinction entre la mise en cause d'une personne comme telle ou d'un groupe humain comme tel, d'autre part la mise en cause d'une religion ou d'une conception du monde politique ou philosophique. Des exemples précis et actuels peuvent servir d'illustrations.

La critique du judaïsme, comme celle du christianisme ou de l'islam, n'est pas plus un délit que la critique d'une conception politique ou philosophique. Elle fait partie de la liberté de penser et de critique. Diderot critiquant la religion dans *La Religieuse* ne stigmatise pas les croyants du fait qu'il s'en prend à leur croyance et aux agissements qui en résultent.

Si la mise en cause du judaïsme n'a rien de répréhensible, l'antisémitisme est en revanche inacceptable. On dira que souvent l'antijudaïsme sert de masque à l'antisémitisme, mais ce fait bien réel ne recouvre pas tous les cas, car de l'antijudaïsme religieux à l'antisémitisme raciste il n'existe aucune conséquence nécessaire. On peut critiquer la religion d'un groupe sans faire de rejet à l'égard des personnes qui

constituent ce groupe. Il en va de même pour l'islam, dont la critique est licite, alors que ne l'est pas la discrimination à l'égard d'une personne en raison de sa foi musulmane.

Une prière traditionnelle des catholiques, aujourd'hui supprimée, s'achève par la phrase suivante : « *Oremus et pro perfidis Judaeis* » (« Prions aussi pour les Juifs perfides »). Pour leur défense, les catholiques se servent de l'étymologie de *perfidus* : qui dévie de la (vraie) foi. Reste que le concile de Vatican II a fait disparaître l'expression « Juif perfide » de la prière du vendredi saint.

En 1267, le pape Clément IV lance l'Inquisition contre les juifs dits « relaps », c'est-à-dire soupçonnés de continuer à pratiquer leur religion alors qu'ils se disent convertis au catholicisme. En Espagne, la répression prend des formes terribles. Le 6 février 1481, à Séville, le tribunal de l'Inquisition condamne à mort six juifs. Les Espagnols sont invités à pourchasser les *conversos* soupçonnés de continuer à pratiquer leur religion en cachette. De 1483 à 1498, Torquemada généralise la dimension répressive de l'Inquisition, la *Suprema*. Il traque et pourchasse les *conversos* de façon impitoyable. En 1492, les Rois Catholiques, Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon, organisent l'exil des juifs après avoir multiplié à leur égard les vexations. Au Portugal, en 1540, a lieu un autodafé, puis, en 1544, dix-neuf Juifs dits *marranos* (« porcs ») sont brûlés vifs à Lisbonne.

La tragédie des *conversos* montre le mal que peut faire le pouvoir politique d'une religion intolérante. L'antijudaïsme, position simplement religieuse, débouche assez vite sur l'antisémitisme, rejet du peuple juif comme tel, et partant attitude raciste caractérisée. Si le christianisme comme simple option spirituelle n'est pas responsable de l'antisémitisme, l'Eglise catholique comme institution théologique, source de normes et de conditionnement idéologique, l'a été. Détentrice des institutions éducatives, elle n'a jamais empêché le glissement de l'antijudaïsme à l'antisémitisme. L'Espagne du XV^e^ siècle transforme l'antijudaïsme religieux en antisémitisme avoué : les mesures prises contre les juifs convertis au christianisme conduisent les familles chrétiennes à faire des recherches généalogiques pour prouver leur « pureté du sang ».

Enfin, nul ne peut contester la part de responsabilité de l'antijudaïsme religieux dans l'antisémitisme monstrueux qui a débouché sur le génocide hitlérien, même si la cause majeure en a été une mystique délirante de la race articulée à une politique du bouc émissaire.

Voir : Antisémitisme ; Conversion ; Inquisition ; Judaïsmophobie ; Judéophobie ; Marranes ; Pureté du sang

Antisémitisme

L'antisémitisme est le rejet du peuple juif comme tel, et des Juifs, en tant que personnes, comme tels. On ne peut le confondre avec l'antijudaïsme religieux, mais ce dernier, en se radicalisant, s'en est pris aux personnes sous prétexte de s'attaquer à leurs convictions religieuses. Et c'est le point précis où le délit se constitue. L'affaire Dreyfus, en France, vit des journaux comme *La Croix*, des assomptionnistes, s'en prendre au malheureux capitaine avec un vocabulaire antisémite assumé.

Souvent le glissement de l'antijudaïsme religieux à l'antisémitisme ethnique s'est effectué sans que l'Eglise catholique soit assez vigilante pour interdire une telle dérive, source de violences typiquement racistes. Le thème du peuple déicide, notamment, a nourri un antijudaïsme qui souvent est devenu par simple amalgame un antisémitisme. Il a fait des ravages, dont les pogroms, avec humiliations et persécutions quotidiennes, et l'épisode de la « pureté du sang » qui a marqué l'histoire catholique espagnole. Quant au génocide juif, il n'est pas non plus sans rapport avec le glissement de l'antijudaïsme religieux à l'antisémitisme.

Antitrinitaires

Le monothéisme pose en principe l'unicité de Dieu. La théologie catholique, lors de ses premiers conciles, décline cette unicité selon une trinité de principes dits réels : le Père (Dieu proprement dit), le Fils (Jésus-Christ, Dieu incarné), et le Saint-Esprit. Comment une réalité peut-elle être à la fois une et trois ? Le dogme catholique de la Trinité va pourtant devenir si essentiel que les fidèles qui le contestent seront déclarés hérétiques, et réprimés comme tels. Il donne l'occasion aux penseurs rationalistes du siècle des Lumières de faire une critique en règle d'un certain discours religieux.

Voltaire et Diderot, entre autres, mettent en œuvre le principe de non-contradiction et le souci cartésien d'idées claires et distinctes pour mener cette critique. Voltaire pointe l'absurdité du thème de la Sainte Trinité, qui fait dire qu'une chose peut être à la fois elle-même et autre chose. L'enjeu de ces critiques est notamment de montrer que ces complications théologiques ne sauraient conférer à la religion catholique le pouvoir normatif qu'elle s'attribue lorsqu'elle prétend décider de tout et soumettre la conduite humaine à des représentations inintelligibles. Le fond de ces critiques est l'idée que seule vaut la dimension éthique revendiquée par la religion mais tout aussi bien assumée par l'humanisme. La religion naturelle ainsi esquissée est dès lors dissociée des doctrines plus ou moins obscures qui assurent la domination du clergé sur les simples fidèles.

Le texte qui suit, de Voltaire, est aussi et surtout une occasion de dénoncer le scandale des persécutions menées au nom d'un tel dogme, qui se situe aux confins de l'indémontrable voire de l'inintelligible pour ceux qui s'en tiennent à des idées claires et distinctes. La violence de la répression physique et morale des « antitrinitaires », avec homicides et malédictions de toutes sortes, n'en est que plus cruelle et plus

absurde.

> « Pour faire connaître leurs sentiments, il suffit de dire qu'ils soutiennent que rien n'est plus contraire à la droite raison que ce que l'on enseigne parmi les chrétiens touchant la trinité des personnes dans une seule essence divine, dont la seconde est engendrée par la première et la troisième procède des deux autres.
>
> Que cette doctrine inintelligible ne se trouve dans aucun endroit de l'Ecriture.
>
> […] Qu'il implique contradiction de dire qu'il n'y a qu'un Dieu et que néanmoins il y a trois personnes, chacune desquelles est véritablement Dieu.
>
> […] Que les trois personnes de la trinité sont ou trois substances différentes, ou des accidents de l'essence divine, ou cette essence même sans distinction.
>
> Que dans le premier cas on fait trois dieux.
>
> Que dans le second on fait Dieu composé d'accidents, on adore des accidents, et on métamorphose des accidents en des personnes. »
>
> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*,
> « Antitrinitaires », Paris, Garnier-Flammarion, 1964, page 43 *sq*.

Voir : Cléricalisme ; Dogme, dogmatisme ; Hérésie ; Intolérance ; Raison

Apostasie

Selon l'étymologie grecque du mot, l'*apostasis* recouvre le fait de se détacher de quelque chose, de s'en éloigner radicalement, de rompre avec elle. C'est en somme une *désertion*. Utilisé par l'Eglise de façon péjorative, le mot désigne la renonciation publique à une religion, en l'occurrence le christianisme ou le catholicisme. Plus généralement, tout abandon d'une conviction spirituelle ou d'une doctrine est une apostasie. Ce qui est étrange, c'est justement que l'Eglise catholique, se référant par exemple à la décision de l'empereur Julien de prendre ses distances avec le christianisme et de réintroduire dans l'Empire la liberté du culte païen, parle en mauvaise part de l'apostasie et fasse passer à la postérité l'appellation dépréciative de « Julien l'Apostat », comme si l'abandon d'une religion était une faute. Pourtant, saint Augustin racontant sa conversion dans *Les Confessions* fait lui-même état de la manière dont il a apostasié le manichéisme pour choisir le catholicisme.

En Espagne, les nouveaux convertis venus du judaïsme et de l'islam ont connu un sort peu enviable. Obligés de se convertir au christianisme et de se faire baptiser pour échapper à la mort ou à l'exil, ils étaient souvent soupçonnés de rester fidèles à leur première religion et d'en pratiquer le culte en cachette. D'où l'accusation d'apostasie. Ayant reçu le baptême chrétien, ils étaient en effet considérés comme apostats ou hérétiques. Avec à la clef la peine de mort prévue pour les hérétiques par le droit canonique.

Aujourd'hui, nombre de personnes baptisées revendiquent le droit d'apostasier cette appartenance et de faire modifier en conséquence les registres de l'Eglise. Celle-ci revendique trop souvent un nombre de fidèles qui ne correspond plus à la réalité. S'appuyant sur des directives européennes, les personnes baptisées au cours de leur enfance, donc sans leur consentement, se font « débaptiser », c'est-à-dire rayer des registres des « Eglises ». Dans l'Eglise catholique, le nom n'est pas rayé, mais le vœu d'apostasie est simplement annoté en marge. La loi française du 6 janvier 1978 permet d'exiger de plein droit que le nom soit effectivement rayé, et ce en vertu de la liberté de conscience mais aussi de la protection de la sphère privée. Nul ne peut ni ne doit être « catalogué » à son insu dans une liste qui lui attribue une religion qu'il ne partage pas ou plus.

On retrouve la condamnation de l'apostasie dans l'islam, qui en fait une des fautes les plus graves et les plus lourdement réprimées. En Iran, la loi islamique en vigueur depuis la révolution de 1979 stipule que l'apostasie de l'islam peut être punie de la peine capitale. Il en va de même en Arabie Saoudite. Un terrible exemple le prouve. En 1988, le poète saoudien Sadiq Abdul-Karim Malallah, musulman chiite, est arrêté. Il a mené une campagne pour les droits de la minorité chiite, ainsi que pour les

droits des femmes à une pleine égalité de traitement. On lui reproche d'avoir jeté des pierres sur les forces de l'ordre. Il est accusé d'apostasie et de blasphème. Selon Amnesty International, le juge lui aurait ordonné de se convertir au wahhabisme, religion officielle de l'Etat saoudien, pour bénéficier de la clémence du tribunal et obtenir une peine moins sévère. Après son refus, le poète est condamné à mort et décapité sur une place publique le 3 septembre 1992.

Aux antipodes de ces pratiques criminelles, la laïcité libère la conscience humaine de toute tutelle et fait respirer l'air pur de la liberté dans les pays où elle advient.

Voir : Conversion ; Liberté de conscience ; Marranes ; Tolérance

Aragon, Louis (1897-1982)

La poésie tient d'un art magique où les mots se mettent à chanter comme si une musique intérieure en rendait manifeste le sens. Elle touche alors la pensée en la rappelant à sa terre natale, celle de l'expérience du monde. Le cœur se met à battre dans les tempes, et la raison étonnée s'en émeut. On éprouve ce que l'on comprend, et le concept se fait sensible.

La poésie a précédé en moi la philosophie, pour l'habiter désormais comme un passager clandestin. A l'âge assez précoce où se formait ma conscience politique, la poésie dite engagée a pris une place particulière. L'idée que le beau pût servir le vrai et le juste n'était pas sans doute formulée ainsi, de façon claire et directe. Mais la présence de cet impensé unissait déjà ma sensibilité à la souffrance du monde et ma raison balbutiante dans son effort pour le comprendre, puis le transformer peut-être. La rencontre d'une œuvre et d'un poème allait faire date.

La rencontre, ce fut celle des livres de Louis Aragon, poète et romancier, communiste, né en 1897 et mort en 1982. Le poème, c'est « La rose et le réséda », que Louis Aragon écrivit et publia en mars 1943. Il y célèbre l'union des croyants et des athées dans la résistance au nazisme. Il le reprend en 1944, dans un recueil intitulé *La Diane française*. C'est dans cette seconde publication qu'apparaît la dédicace : « A Gabriel Péri et d'Estienne d'Orves comme à Guy Môquet et Gilbert Dru ». Ces quatre hommes étaient résistants, tous furent fusillés par les nazis.

La dédicace croise les appartenances au lieu de grouper deux par deux les croyants et les athées. Une première façon de relativiser ces appartenances au regard de l'essentiel : le « commun combat ». Deux communistes athées et deux catholiques. Gabriel Péri était député communiste. Il est fusillé en décembre 1941. Honoré d'Estienne d'Orves était officier de marine, catholique. Il est fusillé en août 1941. Guy Môquet, jeune communiste, était fils d'un député communiste. Agé de dix-sept ans, il est fusillé en octobre 1941. Gilbert Dru était fervent catholique. Il est fusillé en juillet 1944, âgé de vingt-quatre ans.

Aussi loin que remonte ma mémoire politique, ce poème m'a accompagné. Peut-être a-t-il joué quelque rôle dans mon engagement laïque et mes travaux universitaires sur la philosophie de la laïcité. Lors de ma découverte du poème, vers quatorze ans, le titre me laissa perplexe. Mais le poème lui-même produisit une émotion vive. La rose et le réséda… Je ne connaissais que la rose, et je me mis à chercher des images du réséda. La symbolique s'esquissait. Les rouges et les blancs… Mais les livres d'histoire renvoyaient à des catégories politiques un peu décalées. Les rouges, c'était bien sûr les communistes, réputés athées pour la plupart. Le blanc du réséda, c'était celui des royalistes, et plus généralement de l'Ancien Régime, puis de la droite conservatrice, réputée catholique pour une grande part. Le drapeau tricolore de la République avait finalement uni les couleurs, en encadrant le blanc dans le bleu et le rouge de Paris, ville révolutionnaire. Bref, l'idée d'union de tout le peuple de France dans la résistance à l'occupant était limpide.

Le rouge du communisme et du socialisme m'était familier, au sens strict du terme. Ma famille m'avait orienté dans ce sens. Non par de grands discours relevant d'une volonté d'embrigadement, mais par une espèce d'évidence liée au monde ouvrier, au monde du travail qui produit la richesse sans retour véritable. J'y insiste : cette ambiance politique n'avait rien d'un conditionnement. C'était, pour mon frère Maurice et pour moi, une sorte de sensibilité à l'injustice, à l'inégalité, à la souffrance du travail peu reconnu.

Il y avait aussi la mémoire de la guerre d'Espagne, et de la République espagnole trop tôt disparue lors de la première victoire du fascisme en Europe. J'avais appris, tout jeune, que le poing fermé n'était pas symbole de haine, mais symbole d'union. Etre unis comme les doigts de la main… Les images des deux Fronts populaires, espagnol et français, s'étaient installées dans ma mémoire et nourrissaient ma conscience politique. *Tout le monde n'a pas eu la chance d'avoir des parents communistes*… La référence au communisme, alors, n'était pas encore ternie par le stalinisme, qui en fut la caricature historique. Et je connaissais le rôle du Parti communiste français dans la résistance aux nazis. Ne l'avait-on pas appelé, à la Libération, le « parti des fusillés » ?

Quel a été alors mon rapport à la religion ? Ma propre famille, d'origine espagnole, mixait presque à parts égales des croyants, des catholiques et des athées. Je me souviens de ma grand-mère paternelle, à qui je rendais visite, aux Quatre-Chemins, à la limite entre Pantin et Aubervilliers. Veuve depuis longtemps, elle habitait un tout petit deux pièces, assez sombre, donnant sur une arrière-cour. Elle s'appelait Justa Pena-Ruiz et me parlait en espagnol de la religion dont elle était imprégnée comme d'un sens tenace de la vie, en ses ombres et ses lumières mêlées, étrange composé de souffrances et de joies. *Nunca te olvides de Dios*…

Non, je ne pouvais oublier que certaines personnes chères croyaient en Dieu, et de belle façon, en tirant de leur foi une douceur infinie, qui me touchait. C'était le cas de cette *abuela* (grand-mère). Mais une autre partie de ma famille, maternelle, véhiculait le rejet du clergé, qu'elle ne liait pas forcément à un athéisme affirmé. Ainsi de mon grand-oncle, Tío Pepe (Francisco Diez), qui ne me parlait jamais mal de Dieu, mais toujours avec une franche hostilité du clergé. *« De Dios, no sabemos nada. Pero de los curas, si que sabemos ; amenudo se pusieron contra la libertad »*… « De Dieu nous ne savons rien. Mais du clergé, bien sûr que si ; il a souvent combattu la liberté »…

Le propos était clair, et plein de sagesse laïque, déjà : il conjuguait l'agnosticisme religieux et l'anticléricalisme non pas primaire mais secondaire, en ce sens qu'en Espagne ce rejet du clergé découlait d'un millénaire et quelques d'oppression et d'obscurantisme, inscrit dans les mémoires. Ce clergé qui si longtemps avait fait peser sur l'Espagne une chape de plomb, et finalement béni la *cruzada* franquiste (1936-1939). « Bénis soient les canons si, dans les brèches qu'ils ouvrent, fleurit l'Evangile » (Diaz Gomara, archevêque de Burgos)…

Ma famille comportait aussi des athées déclarés, qui avaient tranché à partir de l'argument habituel, et tenace, selon lequel la présence du mal dans le monde dément l'existence d'un dieu tout-puissant et bon. En somme, ma famille reflétait en son sein toutes les positions possibles sur la religion. Avec sans doute un point commun : la distinction nette de la religion et du cléricalisme, et un inconscient laïque unissant croyants et athées dans le rejet de la collusion du politique et du religieux. Peut-être ai-je rencontré pour la première fois le terme laïcité sous son appellation espagnole, dans la bouche de mon oncle Tío Pepe : *laicismo*.

Retour au poème d'Aragon. Sa première lecture me bouleversa, mais sans que je comprenne toute la symbolique mise en jeu. Le parallèle scandé entre « Celui qui croyait au ciel » et « Celui qui n'y croyait pas », repris comme dans une litanie, avait à lui seul une puissance d'émotion qui opère encore aujourd'hui. Car enfin quelle importance pour une telle différence de conviction, dès lors que les tragédies de la vie relativisent nos oppositions provisoires ? Et surtout l'idée force était là : le fait de croire ou de ne pas croire n'oppose pas les hommes. Il les différencie, certes, mais sans les empêcher de s'unir dans une grande cause. La lutte pour la liberté avait conduit croyants et athées au même sacrifice de soi, et il allait de soi de les unir dans le même hommage. Comme de leur reconnaître des droits strictement égaux, ce qui exclut tout privilège public de la religion ou de l'athéisme. Le poème d'Aragon devenait un hymne à la laïcité…

Les mots du poète résonnent en moi. Le violoncelle joue en sons graves les profondeurs de la Terre, seul séjour véritable pour les athées. La flûte élève ses notes vers le ciel, où se baigne le regard des croyants. Vivons ensemble, égaux en droits, et libres. Marianne nous sourit, par-delà ses larmes.

La rose et le réséda
A Gabriel Péri et Honoré d'Estienne d'Orves
Comme à Guy Môquet et Gilbert Dru

Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Tous deux adoraient la belle
Prisonnière des soldats
Lequel montait à l'échelle
Et lequel guettait en bas
Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Qu'importe comment s'appelle
Cette clarté sur leur pas
Que l'un fût de la chapelle
Et l'autre s'y dérobât
Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Tous les deux étaient fidèles
Des lèvres du cœur des bras
Et tous les deux disaient qu'elle
Vive et qui vivra verra
Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Quand les blés sont sous la grêle
Fou qui fait le délicat
Fou qui songe à ses querelles
Au cœur du commun combat
Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Du haut de la citadelle
La sentinelle tira
Par deux fois et l'un chancelle
L'autre tombe qui mourra
Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Ils sont en prison Lequel
A le plus triste grabat
Lequel plus que l'autre gèle
Lequel préfère les rats
Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Un rebelle est un rebelle
Nos sanglots font un seul glas
Et quand vient l'aube cruelle
Passent de vie à trépas

Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Répétant le nom de celle
Qu'aucun des deux ne trompa
Et leur sang rouge ruisselle
Même couleur même éclat
Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
Il coule il coule et se mêle
À la terre qu'il aima
Pour qu'à la saison nouvelle
Mûrisse un raisin muscat
Celui qui croyait au ciel
Celui qui n'y croyait pas
L'un court et l'autre a des ailes
De Bretagne ou du Jura
Et framboise ou mirabelle
Le grillon rechantera
Dites flûte ou violoncelle
Le double amour qui brûla
L'alouette et l'hirondelle
La rose et le réséda.

Louis Aragon, « La rose et le réséda », in *La Diane française* (nouvelle édition), Editions Seghers, 2012.

Argent public, école publique

Une question vive de la laïcité est celle de l'affectation des deniers publics. Pour la traiter, on peut faire le point en termes de réciprocité des droits et des devoirs, et d'égalité des citoyens.

Le *Concordat*, qui subsiste aujourd'hui en Alsace-Moselle, met à la charge des contribuables les salaires des prêtres, des pasteurs et des rabbins. Il oblige donc des citoyens athées, agnostiques ou tenants d'autres religions que les trois religions ainsi privilégiées à financer à leur insu des cultes qu'ils n'ont pas choisis. C'est un déni de justice, une discrimination légalisée et un gaspillage. Il en va de même pour le financement public d'écoles privées religieuses avec des fonds publics, rendu possible par la *loi Debré* de décembre 1959. Notons que nulle école privée diffusant l'humanisme athée n'est subventionnée. En quoi consisterait dans ces deux cas l'émancipation laïque ? Bien évidemment dans la suppression progressive de ces financements et leur retour simultané au financement des services publics, qui sont utiles aux croyants comme aux athées. La démonstration est simple.

L'argent résultant de la collecte des impôts prélevés sur l'ensemble de la population, du *laos*, a en ce sens une origine laïque. La justice veut donc qu'il soit affecté de façon conforme à cette origine, c'est-à-dire au seul bien public, ou si l'on veut à l'intérêt général, universellement identifiable. Or les croyances religieuses, ou les convictions athée et agnostique, ne concernent que certains hommes, fussent-ils nombreux, et à ce titre ont un caractère *particulier*. L'argent public ne peut donc servir à les promouvoir : il doit être réservé à l'intérêt commun à tous, à l'exclusion de tout privilège accordé soit à la religion, soit à la conviction athée. Tel est le raisonnement qui a fondé, et fonde encore, la revendication laïque d'une priorité absolue de l'intérêt général dans l'utilisation des fonds publics.

Il est d'intérêt général de financer des études surveillées, avec aide aux travaux scolaires pour les élèves en difficulté, de créer des bibliothèques dans les quartiers déshérités, d'aider à l'insertion des immigrés par une politique sociale de l'enfance et de la santé là où les conditions de vie sont difficiles. Il n'est pas d'intérêt général de financer la promotion de certaines croyances ou la construction de lieux de culte, qui ne bénéficient qu'à ceux qui se reconnaissent dans une religion déterminée. Le bon sens voudrait plutôt que l'Etat se soucie de développer des services publics producteurs d'égalité, assumant pleinement la prise en charge des soins, de l'essor de la culture, de construction de logements décents et accessibles, que de financer des religions qui ne concernent qu'une partie des hommes.

Pour l'école publique, qui manque parfois des moyens dont jouit l'école privée, cette exigence revêt une importance particulière. Aujourd'hui encore certaines

communes de France ne disposent même pas d'école publique, et cependant une école privée sous contrat d'association y reçoit des financements publics, en raison de la loi Debré, qui contractualise ce financement avec des écoles privées en leur imposant certaines règles. Malgré ces règles, il reste que la promotion d'une orientation particulière, souvent religieuse, est ainsi indirectement assurée par des fonds publics, ce qui est évidemment contestable. Imagine-t-on des écoles créées par des humanistes athées et sollicitant une aide publique pour promouvoir de la même façon leur vision du monde particulière ? La notion de « caractère propre » de ces établissements, mise en avant par la loi Debré qui a instauré de tels privilèges, n'est en réalité que le déguisement de l'orientation religieuse. Celle-ci est d'ailleurs clairement revendiquée par les écoles privées en question, qui prétendent malgré cela assumer une mission de service public, tout en pratiquant méthodiquement le prosélytisme auprès des élèves. Argent public, école privée… Cherchez l'erreur…

Voir : Concordat ; Loi Debré

Arianisme

Le prêtre Arius a lancé la première hérésie, l'arianisme, en niant le dogme trinitaire (le Père, le Fils et le Saint-Esprit) pour mieux affirmer l'unicité de Dieu. Monothéisme oblige. Il est condamné lors du concile de Nicée (325), qui accouche d'une orthodoxie (en grec *orthè doxa* : l'opinion droite ou jugée telle). Celle-ci soutient la thèse selon laquelle le Fils est « de même substance » (en grec ομοουσιος, *homoousios*) que le Père, alors que les ariens affirment que le Fils est seulement de « substance semblable » au divin Père (ομοιουσιος, *homoïousios*), c'est-à-dire essentiellement différente quoique ressemblante. Les deux termes grecs ne diffèrent que par la lettre *iota*. D'où l'expression proverbiale qui invite à « ne pas changer d'un iota » une formulation et plus généralement une réalisation projetée. Le dogmatisme fanatique ne veut pas que l'on change un iota des textes sacrés primitifs et leur interprétation traditionnelle. Pour un iota, l'Eglise institutionnelle va déclencher ses foudres contre l'hérésie arienne.

La formule trinitaire est désormais un dogme, celui qui affirme la divinité du Christ, incarnation de Dieu. Ce dogme s'exprime dans la prière traditionnelle. « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, Créateur de toutes choses visibles et

invisibles. Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père. Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ; engendré et non fait, consubstantiel au Père ; par qui toutes choses ont été faites au ciel et en la terre. Qui, pour nous autres hommes et pour notre salut, est descendu des cieux, s'est incarné et s'est fait homme ; a souffert et est mort crucifié sur une croix, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, et viendra juger les vivants et les morts. Et au Saint-Esprit. »

Le débat sur la Trinité semble clos, mais il ne cessera de renaître, avec ses obscurités et ses thématiques plus ou moins irrationnelles. Et avec les condamnations solennelles de toute position différente de celle qui est ainsi imposée. Les ariens sont excommuniés, et seront bientôt pourchassés. Le concile crée la notion d'anathème, qui radicalise l'excommunication en une véritable malédiction contre les hérétiques. Cette notion, qui vise à isoler les récalcitrants, représente un durcissement du *herem* traditionnel du judaïsme car l'exclusion n'est pas temporaire mais définitive.

Voltaire résume l'absurdité des violences que va susciter l'imposition de l'orthodoxie sur des questions de dogmes qu'il juge inintelligibles pour tout homme sensé. L'écriture met en relief le caractère à la fois dérisoire et absurde du questionnement théologique, et la sottise mortifère de la persécution qui va s'ensuivre.

> « Voici une question incompréhensible qui a exercé depuis plus de seize cents ans la curiosité, la subtilité sophistique, l'aigreur, l'esprit de cabale, la fureur de dominer, la rage de persécuter, le fanatisme aveugle et sanguinaire, la crédulité barbare ; et qui a produit plus d'horreurs que l'ambition des princes, qui pourtant en a produit beaucoup. Jésus est-il verbe ? S'il est verbe, est-il émané de Dieu dans le temps, ou avant le temps ? S'il est émané de Dieu, est-il coéternel et consubstantiel avec lui, ou est-il d'une substance semblable ? Est-il distinct de lui, ou ne l'est-il pas ? Est-il fait, ou engendré ? Peut-il engendrer à son tour ? A-t-il la paternité, ou la vertu productive sans paternité ? Le Saint-Esprit est-il fait, ou engendré, ou produit, ou procédant du Père, ou procédant du Fils, ou procédant de tous les deux ? Peut-il engendrer, peut-il produire ? Son hypostase est-elle consubstantielle avec l'hypostase du Père et du Fils ? Et comment, ayant précisément la même nature, la même essence que le Père et le Fils, peut-il ne pas faire les mêmes choses que ces deux personnes qui sont lui-même ?
>
> Je n'y comprends rien assurément ; personne n'y a jamais rien compris ; et c'est la raison pour laquelle on s'est égorgé. »

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, « Arius », *op. cit.*, page 48.

Voir : Fanatisme ; Hérésie ; Intolérance

Atatürk (Mustafa Kemal)

Le président fondateur de la République turque, Atatürk, est né à Salonique en 1881, et mort à Istambul le 10 novembre 1938. Son action laïcisatrice a pour double objet d'émanciper le peuple turc de la tutelle religieuse et de faire entrer son pays dans la modernité en l'affranchissant de son retard chronique. En fait, les deux vont de pair, à travers un pari qui sera mené à bien en une décennie, mais restera incomplètement réalisé. Après des études militaires, il s'intéresse à la politique et rejoint l'opposition démocratique au sultan Abdülhamid II. Il va s'illustrer d'abord dans la lutte militaire pour l'indépendance de son pays, et ensuite, en tant que président de la République turque, dans l'action politique pour une émancipation multiforme de son peuple. La laïcité tiendra une place centrale dans sa démarche. C'est ce point que je veux évoquer ici.

Le 29 octobre 1923 est proclamée la République turque, et Mustafa Kemal devient son premier Président. Il nomme Ismet Inönü Premier ministre, tandis que la capitale de la République est fixée à Ankara. Le 4 novembre 1922, il avait fait voter par la grande Assemblée nationale l'abolition du sultanat. Il s'oppose ainsi aux religieux musulmans qui veulent maintenir le sultanat, qu'ils jugent indissociable du califat. Le 3 mars 1924, l'abolition du califat est confirmée par un vote de la GAN (Grande Assemblée nationale). Mustafa Kemal a maintenant les mains libres pour se consacrer à la modernisation matérielle et à la laïcisation de la Turquie. Sa popularité lui permet

de le faire assez radicalement et relativement vite, malgré d'inévitables oppositions des milieux religieux. Viennent d'abord, en 1924, les lois afférentes à l'abolition du califat, à la suppression de tous les tribunaux religieux et à l'instauration d'une justice unique, commune, affranchie de toute tutelle musulmane. L'obligation du mariage civil est promulguée en 1925. Mustafa Kemal met en cause l'incurie des sultans ottomans. Surtout, il considère que les progrès de la Turquie passent par la laïcité, pour laquelle il admire la République française.

Un mot turc existe pour traduire le terme (*lailic*), ce qui montre bien que l'idéal laïque peut parfaitement être pensé et formulé dans d'autres langues que le français, contrairement à ce que prétendent les adversaires de la laïcité qui s'attachent à la relativiser géographiquement et culturellement. Sur le plan du statut juridique de la religion, l'exemple français est également repris. L'adhésion à la religion devient désormais facultative et relève de la sphère privée. C'est un choix personnel qui ne doit jouir d'aucune préférence publique. Il est ainsi démontré que même dans un pays marqué par l'islam la distinction du privé et du public peut être reconnue et n'a rien d'un particularisme culturel.

Reste qu'une différence de taille existe, qui mêle l'équivalent du gallicanisme à la laïcité de séparation. En effet, pour contrôler les forces religieuses, Mustafa Kemal juge utile de salarier les imams et de financer les mosquées, avec en contrepartie un droit de regard de l'Etat. La vivacité des tensions consécutives à l'abolition du califat et aux premières réformes laïques explique sans doute la tournure prise par le processus de la laïcisation turque.

A l'instar de Condorcet et de Jules Ferry, Mustafa Kemal entreprend d'émanciper l'instruction publique de toute tutelle religieuse. Les écoles religieuses sont supprimées, au grand dam de l'opposition traditionaliste. L'idée d'instruction publique, gratuite et laïque, est mise en œuvre. Les établissements d'enseignement de tous les niveaux, des écoles primaires au secondaire puis au supérieur, relèvent désormais de l'Etat, qui associe laïcisation et développement de l'offre d'instruction. Une nouvelle université est créée à Ankara, tandis que celle d'Istambul est entièrement réorganisée et modernisée. Mustafa Kemal tient à ce que la formation laïque des instituteurs fasse d'eux des promoteurs de la république et des différentes formes d'émancipation que permet l'accès au savoir. Autre réforme, complémentaire, car destinée à favoriser l'alphabétisation et la facilitation de l'accès à la culture : l'adoption des caractères latins en novembre 1928 à la place des caractères arabes simplifie l'écriture du fait de la parfaite adéquation de ces caractères à la langue turque. Là encore, la résistance des religieux traditionalistes est très vive. L'islam n'est pas attaqué, mais l'abandon des caractères arabes est vécu comme une mesure sacrilège.

Sur le plan sociétal, Mustafa Kemal fait voter par la GAN l'abolition de la polygamie. La suppression des ordres religieux est également décidée. En novembre 1925 est promulguée l'interdiction du port du fez. Tout un processus de changement de statut culturel et juridique de l'islam est développé. Ainsi, en 1931, l'appel à la prière doit se faire en turc et non plus en arabe, et il en va de même pour la lecture du Coran. C'est une véritable révolution culturelle, car l'arabe était donné comme la langue sacrée par excellence, puisque Dieu est censé avoir inspiré le Prophète en arabe. De surcroît, comme la traduction de la Bible en Europe au moment de la Renaissance, cette laïcisation linguistique permet à tout un chacun de lire le texte, voire de l'interpréter à sa guise, ce qui affaiblit le pouvoir des intercesseurs patentés de la divinité et ouvre la voie à une herméneutique rationaliste.

Les musulmans traditionalistes s'insurgent contre ce qu'ils estiment être une profanation de la parole sacrée de Dieu. Des insurrections religieuses ont lieu en 1925, puis en 1930 en Anatolie occidentale. Mustafa Kemal ne cède pas et les fait réprimer. En juin 1934, une loi impose à tous les citoyens de se doter de noms de famille. Au passage, la GAN propose à Mustafa Kemal le nom d'Atatürk, ce qui signifie le « Père de la Turquie » ou aussi, selon les traductions, le « Turc vénérable ».

La Constitution, adoptée le 30 avril 1924, prévoit une élection au suffrage universel de la Grande Assemblée nationale, investie des pouvoirs législatif et exécutif pour quatre ans. Un fait remarquable et exemplaire en terre traditionnellement patriarcale, où l'interprétation littérale du Coran justifie la hiérarchie des sexes et la distribution traditionnelle des tâches, va intervenir en 1934 : les femmes turques obtiennent le droit de vote. Dix ans avant les femmes françaises, qui ne voteront qu'à la Libération !

Mustafa Kemal Atatürk a été réélu président de la République turque jusqu'à sa mort. Le kémalisme lui survit, conjonction de nationalisme, d'esprit laïque et de souci réel de l'unité de la République turque. Mais la laïcité, inscrite dans la Constitution, va recevoir des coups de boutoir constants et ne sera défendue fermement que par une armée qui par ailleurs maltraitera la démocratie, facilitant *a contrario* une fragilisation de l'idéal laïque, trop souvent amalgamé au manque de démocratie.

Voir : Emancipation ; Femme, féminisme ; Gallicanisme ; Laïcité ; Voile

Athéisme

Athée. Athéisme. L'étymologie est nette. Littéralement : sans dieu. Pure et simple privation ? Toute une tradition idéologique, évidemment impulsée par l'Eglise catholique, a conduit à représenter l'athée comme privé de quelque chose. En général, privé de la peur de Dieu qui moraliserait les hommes. Dès lors, livré sans garde-fou à la part maudite révélée par le péché originel, l'athée est pour les religions le pire des hommes. En réalité, ce qu'elles redoutent, c'est la contestation de leur emprise par des personnes qui ont du mal à faire leurs les constructions mentales des religions.

La première définition de l'athéisme, dans le droit-fil de l'étymologie, a consacré cette approche négative. La notion d'incroyant a fait de même. Dès lors, quand il s'agit de définir les différentes options spirituelles dans lesquelles se reconnaissent les hommes, religion et athéisme ou agnosticisme n'ont pas le même statut. D'un côté, une option donnée comme positive, de l'autre, des options négatives, qui ne sont définies que par privation de religion. Ainsi a pu naître la notion étrange de liberté religieuse, tandis que la liberté athée ou agnostique était ignorée. Pourtant, Camus et Sartre, après d'Holbach et Marx, protesteraient devant une telle discrimination sémantique. Ne pas croire en Dieu, ce n'est pas forcément croire en rien ni être privé de convictions.

Quand Dostoïevski affirme « Si Dieu n'existe pas tout est permis », dans *Les Frères Karamazov*, Sartre s'insurge et conteste que l'athéisme implique nihilisme moral. Il définit l'existentialisme comme un humanisme qui situe la responsabilité morale et ontologique de chaque être humain à son niveau le plus radical. Sous un ciel vide, il s'agit de se faire soi-même, par une série d'actions qui ne relèvent d'aucun destin, mais qui engagent l'humanité tout entière. S'il n'est pas responsable devant Dieu, l'athée l'est devant lui-même et devant l'humanité tout entière. Il assume la liberté non seulement comme sa façon d'être propre, mais aussi comme ce qui revient à tout homme, et doit donc être sauvé par la lutte antifasciste.

Pierre Bayle et David Hume envisagent tous les deux le rapport entre athéisme et morale. Et tous les deux récusent la traditionnelle assimilation faite par l'Eglise entre athéisme et immoralisme. Voici une boutade célèbre de Pierre Bayle : « Il n'est pas plus étrange qu'un athée vive vertueusement qu'il n'est étrange qu'un chrétien se porte à toutes sortes de crimes. » L'égal respect de la sphère privée de tous et de chacun interdit de conférer à la religion un statut de droit public, tandis que l'athéisme et l'agnosticisme seraient cantonnés dans un statut de droit privé. Ce point est d'ailleurs celui qui fait le plus problème pour nombre de religieux qui ne peuvent pas accepter, au fond, que religion et athéisme soient ravalés au même niveau. D'où la volonté de faire l'amalgame entre athéisme et relativisme, voire nihilisme.

Dans le catalogue des épouvantails brandis par les religions, l'athée tient une place de choix. Ses figures sont multiples. Sans foi ni loi serait la première caricature. Nihiliste impie et prêt à tout serait la deuxième. Libertin dépourvu de scrupules, à la façon d'un Don Juan qui méprise ses conquêtes et provoque la divinité serait la troisième. Prométhéen orgueilleux serait provisoirement la dernière.

Même des penseurs de la tolérance, comme Locke, rejettent les athées, en même temps que les papistes il est vrai, dans le domaine de l'intolérable. Mais les raisons qu'il donne pour cette discrimination sont de portée très différente. Le « papiste » est soupçonné de préférer l'allégeance au pape à la fidélité à la couronne anglaise. Le motif est donc purement politique, et si le pape n'existait pas, plus rien n'empêcherait la tolérance. En revanche, l'athée est soupçonné de ne pas être homme de parole. Pourquoi ? Parce qu'il ne prête pas serment devant Dieu et n'aurait donc aucun frein à ses pulsions mauvaises. Le vieux préjugé ressurgit donc, étrange sous la plume d'un des penseurs de la tolérance. Cela veut-il dire que le conformisme recommande d'avoir une religion, alors que l'ouverture d'esprit s'oppose à une telle discrimination ?

Lisons cette citation de Voltaire :

« Il paraît donc que Bayle devait plutôt examiner quel est le plus dangereux, du fanatisme, ou de l'athéisme. Le fanatisme est certainement mille fois plus funeste ; car l'athéisme n'inspire point de passion sanguinaire, mais le fanatisme en inspire […]. Les fanatiques commirent les massacres de la Saint-Barthélemy. Hobbes passa pour un athée, il mena une vie tranquille et innocente. Les fanatiques de son temps inondèrent de sang l'Angleterre, l'Ecosse et l'Irlande. Spinoza était non seulement athée, mais il enseigna l'athéisme ; ce ne fut pas lui assurément qui eut part à l'assassinat juridique de Barneveldt, ce ne fut pas lui qui déchira les deux frères de Witt en morceaux, et qui les mangea sur le gril. »

Voltaire, *Dictionnaire philosophique,*
« Athéisme », *op. cit.*

Voir : Athéophobie ; Bayle ; D'Holbach ; Diderot ; Feuerbach ; Laïcité ; Liberté de conscience ; Locke ; Marx ; Option spirituelle ; Tolérance

Athéophobie

Littéralement, peur irraisonnée et rejet de l'athéisme. Mais non des athées comme tels. D'emblée, cette interprétation restrictive du terme semble faire problème dès lors que le rejet de l'athéisme comme conviction peut entraîner le rejet des athées en tant que tels. On peut cependant faire remarquer que nulle personne ne se réduit à une conviction donnée. Le rejet de l'athéisme n'implique donc pas le rejet des personnes athées. Un croyant peut avoir l'athéisme en horreur tout en fréquentant des athées qu'il trouve très sympathiques.

Le terme est encore peu usité, mais formé en analogie avec les termes islamophobie et cathophobie inventés pour désigner l'hostilité, assortie de rejet moral, manifestée à l'égard de l'islam et du catholicisme. L'athéophobie est-elle un délit ? Non, pas plus que l'islamophobie ou la cathophobie.

S'en prendre à une personne parce qu'elle est athée, en l'accusant par exemple de ne pas avoir d'honorabilité, est en revanche tout différent du fait de s'attaquer à l'athéisme comme conviction. Si on suggère que la conviction athée est pour quelque chose dans ce manque d'honorabilité, on glisse vers l'injure. L'insinuation peut relever de la stigmatisation et de la diffamation à partir du moment où on impute mensongèrement un acte délictueux, par exemple un vol, à une personne qui ne l'a pas commis, sous prétexte qu'elle est athée. De même, si elle l'a vraiment commis et qu'elle est athée, le fait d'imputer le vol à son athéisme n'a aucun sens. Il y a des athées honnêtes et des athées voleurs, comme il y a des croyants honnêtes et des croyants voleurs.

Le délit de diffamation est établi dans deux cas. Soit le fait de traiter de voleur quelqu'un qui ne l'est pas, soit le fait d'affirmer que tous les athées ou tous les musulmans sont voleurs. Il en va de même si un athée agresse un croyant, ou si un croyant agresse un athée. L'agression est un délit, et il suffit de dénoncer l'agresseur comme tel, sans avoir besoin de mentionner sa conviction spirituelle. Ce qui est stigmatisation irrecevable, ce n'est pas de critiquer l'islam ou l'athéisme, mais de suggérer un lien entre cette conviction et un délit de type vol ou crime.

Imagine-t-on une brève rédigée à la rubrique « faits divers » et libellée en ces termes : « Un musulman poignarde une personne âgée pour lui voler son sac » ? Ou encore : « Un athée viole une fillette » ? L'indignation serait ici fondée par la mention hors sujet de la conviction propre du coupable, qui insinuerait un lien de causalité tout à fait imaginaire et pouvant susciter à la longue des réflexes de rejet contre tout musulman et tout athée. La référence à la conviction décale l'imputation. Ce n'est pas le musulman comme tel qui tue ni l'athée comme tel qui viole, mais une personne singulière, qu'on ne juge ici que pour ce qu'elle fait et non pas pour ce qu'elle est, même si du crime au criminel et du vol au voleur s'opère une déduction instantanée.

Critiquer une conviction religieuse ou philosophique est un droit, une liberté, car en l'occurrence on ne vise pas des personnes pour ce qu'elles sont mais pour ce qu'elles

font. En revanche l'homophobie et la xénophobie sont bien des délits, car elles visent un être humain pour ce qu'il est et non pas pour ce qu'il fait. C'est bien la personne homosexuelle, ou étrangère, qui est en cause. L'athéophobie, l'islamophobie et la cathophobie ne peuvent être tenues pour des délits tant que des individus comme tels, voire des peuples comme tels, ne sont pas visés. Nulle personne ne se réduit à sa conviction particulière. Elle *a* une conviction, mais elle n'*est* pas sa conviction. Il en va de même pour un peuple, dont une grande partie des êtres humains qui le composent peuvent certes avoir une conviction x ou y. Mais le peuple lui-même, en tant que communauté de droit, ne peut faire de cette conviction un passage obligé de chaque individu, sauf à violenter sa liberté de se définir lui-même. Même majoritaire, une appartenance spirituelle reste donc particulière et ne saurait s'appliquer par force à toute personne d'un groupe. C'est d'ailleurs cet impensé qui invalide le communautarisme et le culturalisme dans sa prétention à convertir un trait particulier en essence collective imposée à chaque individu. On ne peut donc faire de la religion ou de la conviction athée un trait constitutif et indélébile. Ainsi, nul ne peut définir son identité en la réduisant à sa religion ou à sa conviction athée, et prétendre que toute attaque portée contre son option spirituelle est une mise en cause injurieuse de sa personne comme telle. Le même raisonnement peut s'appliquer au peuple comme tel.

La difficulté, en l'occurrence, est bien de trouver un critère précis et incontestable qui permette de définir un délit et ce qui n'en est pas un. Revenons pour finir sur la signification du suffixe « phobie ». Il veut dire d'abord peur maladive et irraisonnée de quelque chose, selon des degrés variables. La claustrophobie, peur irraisonnée du lieu clos, est une maladie dès lors qu'elle se fait obsessionnelle et s'assortit de symptômes gênants. Nul délit dans le fait de fuir le lieu clos, mais simplement une pathologie qui peut relever d'un traitement adéquat. Même analyse pour l'agoraphobie. Que veut dire par conséquent le suffixe « phobie » quand on l'applique à une conviction spirituelle, qu'il s'agisse de l'islamophobie ou de l'athéophobie ? Sans doute que l'on considère comme un vice moral, et de là une faute juridique, le rejet en question.

L'athéophobie, peur irraisonnée de l'athéisme, fut souvent suscitée et entretenue par l'Eglise catholique et par d'autres institutions religieuses. Elles s'attachaient ainsi à culpabiliser ceux qui pourraient être tentés par une vision du monde différente de la religion. La peur ainsi provoquée peut devenir rejet, puis violence criminelle, si l'on parvient à persuader du danger de l'athéisme en matière morale et à présenter les athées comme des personnes dépourvues de tout scrupule moral du fait qu'ils ne sont pas tenus par la crainte de l'au-delà et d'un Dieu vengeur. C'est à peu près la position de Locke. De la peur on passe au rejet puis du rejet à l'intolérance, et de l'intolérance à la violence contre les athées. C'est seulement aux deux derniers niveaux de cet enchaînement que surgit l'acte délictueux. A l'avant-dernier niveau il y a délit dès lors que l'athéophobie ou l'islamophobie se transforment en incitation à la violence contre les personnes de conviction athée ou contre les personnes de confession musulmane, par exemple sous la forme d'un appel explicite à les agresser. Au dernier niveau le délit est celui de l'acte d'agression lui-même.

On remarque tout de suite une chose décisive sur le plan du droit : un délit ne se définit pas par chacun de ses cas particuliers, mais par un type d'attitude. Celui-ci consiste à tirer d'une opinion une action nocive pour autrui comme personne. Ce n'est donc pas l'opinion elle-même qui est fautive, mais à la fois le délit que constitue l'incitation à la violence par laquelle elle s'exprime et l'acte violent qui en résulte. Peu importe alors qu'il s'agisse d'islamophobie, de cathophobie ou d'athéophobie. La pénalisation d'une opinion n'est pas légitime tant que celle-ci ne se traduit pas par un acte d'incitation à la haine et à la violence. Sa stigmatisation comme pathologie ne l'est pas plus dès lors qu'un malade n'est pas responsable de sa maladie et que l'analogie avec une maladie n'a pour objet que la disqualification en vue d'une répression.

On voit ici que le sens du mot « phobie » peut varier selon que l'on retient le

sentiment, le rejet, ou l'appel à la haine, et que le destinataire de l'attaque est un être humain comme tel ou sa conviction. C'est pourquoi on peut dire que l'homophobie et la xénophobie sont considérées à juste titre comme des délits puisque l'homosexuel et l'étranger sont visés comme tels, pour ce qu'ils sont. En revanche, le rejet moral, la critique et la satire d'une religion ou de l'athéisme, tant qu'elles ne visent que des convictions et n'incitent pas à la violence, ne sauraient relever de la même qualification. Une chose est sûre. Les responsables religieux qui veulent faire condamner toute critique exploitent à fond les équivocités du terme « phobie » pour inventer des notions polémiques destinées à pénaliser, donc à faire taire.

Voir : Croyance ; Islamophobie ; Judaïsmophobie ; Respect des croyances… ou des croyants ?

Augustin, saint (354-430)

Un des premiers penseurs du christianisme, Augustin, évêque d'Hippone, a eu à définir les conditions de l'insertion sociale de sa religion dans un contexte encore marqué par la religion païenne et les mythologies gréco-latines. Il a dès lors esquissé certains des dogmes et des principes à adopter en présence d'autres types de conviction. On trouve sous sa plume à la fois des pages très accomplies sur la foi chrétienne et sa métaphysique propre, et des énoncés régulateurs plutôt inquiétants sur le traitement à réserver aux « infidèles », ce terme étant réservé comme chacun sait aux tenants d'une autre religion ou de l'athéisme.

Ainsi, se référant à sa conversion au catholicisme, Augustin évoque et souligne la liberté qu'elle met en jeu. Une liberté qui lui semble alors essentielle. Mais dès lors que l'auteur des *Confessions* et de la *Cité de Dieu* aborde la diffusion de sa religion, il en vient à justifier la persécution contre les infidèles. Il enrôle pour cela deux passages célèbres de l'Ecriture : la parabole du banquet (« Contrains-les d'entrer [dans ma maison] ») et la parabole du bon grain et de l'ivraie. Voilà donc un chrétien qui fait à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fasse. Sans doute faut-il interpréter cette contradiction par référence à un contexte où une religion dominée devient dominante et s'institutionnalise, retournant contre les dominants d'hier la persécution dont elle-même fut victime. Ainsi vont les renversements de domination tant que la religion dispose d'un pouvoir politique.

Tout d'abord, un extrait qui souligne le libre choix d'une option spirituelle, à savoir celle de la religion catholique. Les premiers chrétiens qui abandonnèrent le polythéisme choisirent de se convertir au monothéisme. Ils usèrent donc d'une liberté intérieure avant que la liberté extérieure leur permette de traduire dans une pratique cultuelle au grand jour leur choix religieux. Bref, il est un temps où la liberté humaine doit bien consister à faire comme si on avait à se prononcer sur l'engagement spirituel que l'on fait sien.

Le moment de la conversion à une nouvelle religion est évoqué par Augustin, qui fut d'abord manichéen, et fait partie des convertis de culture grecque. Le vocabulaire du texte confirme cette dimension volontaire. On suivra ici le mouvement de la conversion, en remarquant qu'y intervient la thématique chrétienne de la grâce, dévolue à l'homme par Dieu à mesure qu'il se convertit et découvre la profondeur du nouvel engagement spirituel qui est le sien. Le primat de la croyance inconditionnelle est ici posé en relation avec cette grâce dite plus tard efficace quand elle obtient la conversion en se conjuguant avec le libre arbitre humain. D'où l'étonnante conjonction de l'impératif (*crede*, de *credere* : « croire ») avec la volonté humaine qui est sans doute mise en disponibilité de soi, décision de se faire réceptif à la grâce. *Crede ut intelligas* : « Crois afin de comprendre. » La raison est ainsi destituée de sa prétention à parler la première, mais la volonté qui va au-devant de la grâce reste maîtresse de la conversion. Cela ne veut pas dire que saint Augustin dénie tout droit à la raison, mais qu'il l'assujettit désormais au primat d'une foi inconditionnelle. Plus tard naîtra la thèse bien connue de la philosophie servante de la théologie, repérable notamment chez Thomas

d'Aquin (*philosophia ancilla theologiæ*), puis dans les bréviaires de la scolastique.

Maintenant, des textes qui justifient la persécution religieuse. Surprenants sans doute mais représentatifs des retournements qui convertissent la foi désintéressée en prosélytisme violent, assorti d'une domination temporelle justifiée par la vérité supposée de la spiritualité chrétienne. La parabole du bon grain et de l'ivraie n'impliquait sans doute pas que le bras séculier de l'Eglise soit utilisé contre les « hérétiques » ou tout simplement les tenants d'une autre religion ou conviction spirituelle. Mais elle a été lue de telle façon qu'elle légitime une telle répression. Le feu promis à l'ivraie est sans doute métaphorique ; mais les bûchers de l'Inquisition ne le furent pas, eux. La sanction doit intervenir « à la fin des temps », selon Jésus, c'est-à-dire ne pas avoir de nature temporelle. Mais les tribunaux ecclésiastiques furent bien réels et ordonnèrent des châtiments corporels « séculiers ». Saint Augustin précise que seule l'incertitude dans le tri entre les « bons chrétiens » et les autres doit retenir le bras séculier. Mais il ajoute qu'en cas de certitude l'usage de la force est légitime. Bref, le respect de l'humanité n'est pas un impératif inconditionnel mais il est soumis à la croyance conforme. Augustin n'est pas kantien ! Quant à la contrainte pour faire entrer les hommes dans l'Eglise (« *Compelle intrare* » : « Contrains-les d'entrer [dans ma maison] »), dans la parabole du banquet, il la justifie également. Nulle interprétation au second degré qui pourrait par exemple montrer la dimension symbolique des images concrètes attribuées à Jésus-Christ. Avec une conclusion stupéfiante : « L'Eglise persécute par amour et les impies par cruauté. » Voici les textes :

> « Lorsque le Seigneur dit à ses serviteurs qui voulaient ramasser l'ivraie : "Laissez-la croître jusqu'à la moisson", il en donna la raison en ajoutant : "De peur qu'en voulant arracher l'ivraie vous n'arrachiez en même temps le bon grain." Il montre assez par là que si cette crainte n'existe pas, si l'on est bien assuré de la solidité du bon grain, c'est-à-dire quand le crime d'un particulier est connu et apparaît si exécrable à tous qu'il ne trouve aucun défenseur (ou des défenseurs tels qu'un schisme n'est pas à redouter), alors la sévérité de la discipline ne doit pas dormir, car plus diligente est la conservation de la charité, plus efficace est la correction de la perversité.
>
> […]
>
> Vous ne devez pas considérer la contrainte en elle-même, mais la qualité de la chose à laquelle on est contraint, si elle est bonne ou mauvaise. Non pas que quelqu'un puisse devenir bon malgré lui, mais la crainte de souffrir ce qu'il ne veut pas ou bien le fait renoncer à l'opiniâtreté qui le retenait ou bien le pousse à reconnaître la vérité qu'il ignorait. Par suite, cette crainte le conduit à rejeter le faux qu'il défendait ou à chercher le vrai qu'il ne connaissait pas ; il en arrive ainsi à s'attacher volontairement à ce dont il ne voulait pas tout d'abord.
>
> […]
>
> C'est pourquoi, si en vertu du pouvoir que Dieu lui a conféré, au temps voulu, par le moyen des rois religieux et fidèles, l'Eglise force à entrer dans son sein ceux qu'elle trouve dans les chemins et les haies, c'est-à-dire parmi les schismes et les hérésies, que ceux-ci ne se plaignent pas d'être forcés, mais qu'ils considèrent où on les pousse. […] Il y a une persécution injuste, celle que font les impies à l'Eglise du Christ ; et il y a une persécution juste, celle que font les Eglises du Christ aux impies […]. L'Eglise persécute par amour et les impies par cruauté. »

Saint Augustin, *Traité contre Parménien* (I, X, 16 ; III, II, 13) et *Lettres* (lettres 93 et 185), cités dans Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, pages 84-87.

Voir : Bayle ; Conversion ; Interprétation ; Intolérance ; Liberté de conscience

Autodafé

Les bûchers religieux ont été inventés en Occident, à l'aube du deuxième millénaire. En 1184, le concile catholique de Vérone rend officielle l'utilisation du bûcher comme châtiment suprême de l'hérésie. Quarante-cinq ans plus tard, le concile de Toulouse confirme cette pratique à la fois comme châtiment et comme dissuasion. Plus tard, l'Inquisition en fera le châtiment suprême. L'Eglise catholique considère en effet l'inhumation totale du corps comme une condition indispensable à sa résurrection, entendue comme transfiguration spirituelle qui assure la transition vers la félicité éternelle. La crémation du corps inflige donc une double peine, temporelle et spirituelle, car elle ajoute la damnation céleste à la condamnation terrestre. Ainsi, cette double peine radicalise la mise à mort du fautif supposé. Les Albigeois en seront victimes, comme tous les hérétiques répertoriés, mais aussi les homosexuels, les sorcières et les juifs. Tomás de Torquemada (1420-1498) représentera une figure aussi zélée qu'emblématique du *quemadero*, dénoncée par Victor Hugo dans une pièce intitulée *Torquemada*.

Brûler des êtres humains pour cause d'hérésie et brûler des livres pour le même motif sont deux formes majeures, et complémentaires, de la barbarie. On s'en prend à la fois à la chair et à l'esprit, à la vie humaine et à son accomplissement par la pensée et la culture. Le supplice physique du bûcher ne suffit donc pas. Il faut aussi dissuader les fidèles et les infidèles que pourraient séduire les dissidences religieuses par la mise en scène publique de la condamnation des idées jugées hérétiques. Dans ce but, un chantage explicite exige du condamné, généralement croyant et par conséquent sensible à la perspective du châtiment céleste, une renonciation publique à ses conceptions. On le persuade qu'il peut ainsi préserver quelque chance de rédemption dans l'au-delà.

D'où un « acte de foi », en portugais *autodafe*. Après la généralisation du bûcher pour les hérétiques, l'Eglise imagine ce complément qui redouble le caractère dissuasif du spectacle d'hommes brûlés vifs en public. Pour éviter le châtiment céleste de la damnation éternelle dont s'assortit le châtiment terrestre du bûcher, le condamné est

contraint à un *acte de foi* par lequel il renie publiquement ses pensées et tous les écrits qui les ont consignées. L'autodafé, « acte de foi », est donc une cérémonie macabre où les hommes condamnés au supplice du feu par l'Inquisition étaient contraints à faire publiquement amende honorable. Aux plus rétifs, comme Giordano Bruno, on arrache la langue avec une tenaille, pour indiquer combien leur parole a été impie.

Par dérivation, la destruction morale, en public, des idées condamnées, va s'accompagner de la destruction physique, par le feu également, des livres qui consignent ces idées. Par extension, l'autodafé deviendra le fait de brûler en public les livres interdits par l'autorité religieuse. Nombre de livres mis à l'Index (*Index librorum prohibitorum*, « Index des livres interdits ») connaîtront ce sort dans la chrétienté. Beaucoup plus tard les nazis feront des autodafés publics des livres de Marx et de Freud.

Un roman publié aux Etats-Unis en 1953 dénonce la folie destructrice d'un régime obscurantiste qui veut détruire toute trace de culture et toute mémoire des œuvres en brûlant tous les livres, sans exception. Il s'agit du roman-fiction de Ray Bradbury intitulé *Fahrenheit 451*, en référence à la température du point d'inflammation du papier (en degrés Fahrenheit, soit 233 degrés Celsius). François Truffaut en a tiré un film au titre éponyme. Ces œuvres en forme d'utopies négatives sont inspirées par la critique de la cruauté démente que peuvent atteindre l'obscurantisme et la haine de la liberté. Elles répondent ainsi à une question majeure, qui formule un raisonnement par l'absurde pour démontrer la valeur de la laïcité : que se passe-t-il quand la haine de la raison et de la culture émancipatrice, inspirée par la religion devenue domination brutale, ou par l'idéologie fasciste, prend les rênes de la politique ?

Les débuts du christianisme officiel, quand l'empereur chrétien Théodose décide de détruire les temples païens ou de les transformer en églises, préfigurent, ou plutôt inaugurent la tradition des autodafés. Luciano Canfora raconte dans un livre la destruction des deux bibliothèques d'Alexandrie (*La Véritable Histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, Desjonquères, 1988). Il y avait là un héritage culturel majeur de l'Antiquité gréco-latine : environ sept cent mille volumes sous forme de rubans de papyrus enroulés autour d'un bâton, longs de 2 à 12 mètres et larges de 16 à 30 centimètres. Une bibliothèque se trouvait à l'intérieur du *Musëion* ou Musée, et une autre dans le *Serapeum*, temple du dieu Serapis, toutes deux à Alexandrie. L'archevêque d'Alexandrie Théophile lance l'assaut contre les deux bibliothèques en 391, avec des moines fanatisés qui pillent et brûlent tout ce qui leur tombe sous la main. Un bien inestimable par son ampleur et sa diversité s'envole ainsi en fumée. C'est le premier autodafé. En lieu et place de la confession publique des condamnés qui se rétractent sous la contrainte, les propos incendiaires de Théophile exaltent les fidèles et les prêtres. Ils invitent à la destruction d'ouvrages qui contiennent le meilleur des philosophes et des médecins, mais aussi des poètes et des savants de l'Antiquité. Luciano Canfora commente : *« Le bûcher des livres fait partie de la christianisation. »*

Voir : *Dictatus papæ* ; Fanatisme ; Intolérance ; Obscurantisme

Autonomie

Refusant tout paternalisme, tout magistère éthique ou spirituel qui signerait l'infantilisation du simple laïc, homme du peuple qu'aucun pouvoir spécifique ne distingue, la laïcité fait le pari de l'autonomie de jugement, de cette authentique majorité qui fait qu'on est le maître de ses pensées. Cette autonomie, c'est plus que l'indépendance. Etre indépendant, c'est ne pas dépendre d'un pouvoir extérieur. Etre autonome, c'est détenir la capacité de se donner à soi-même ses propres pensées,

comme sa propre loi, et finalement d'agir librement. Ainsi, à la définition négative de la liberté (le fait de ne pas dépendre) s'ajoute sa définition positive (le fait d'avoir en soi le principe actif de ses pensées comme de ses actions).

Dans un tel esprit, c'est l'idéal des Lumières que Kant rappelle. Né en 1724 à Königsberg, il a voulu repenser toute la philosophie et la métaphysique sur les bases de la critique, c'est-à-dire de l'analyse différentielle des facultés et des pouvoirs de l'esprit humain, comme des conditions de la connaissance et de l'action. Kant a ainsi placé sa confiance dans la raison humaine. C'est qu'il y a vu non seulement la faculté de saisir les rapports constants des phénomènes que la sensibilité permet d'appréhender, par l'entendement qui étudie le réel, mais également une faculté éthique, capable de donner à l'homme des fins librement choisies, et des lois dont il est lui-même l'auteur. Il y a vu aussi et surtout la faculté autocritique par excellence, à savoir l'instance capable de se mettre à distance de ses propres productions, de ses propres utilisations, pour en fixer les règles d'application rigoureuse et en corriger les déviations.

La critique kantienne de toute théologie dogmatique, de tout dogmatisme métaphysique, s'est accomplie logiquement dans un projet d'émancipation de tous les hommes, destiné selon lui à faire cesser l'« humiliante distinction entre les laïcs et les clercs ». Le courage de penser par soi-même prend le contrepied des servitudes quotidiennes et des paresses qui les accompagnent. *Sapere aude !* « Ose savoir ! » La maxime des Lumières est l'invitation au voyage de la pensée, à l'autonomie de jugement, dont chacun a en soi la possibilité. Nul ne peut déléguer une telle puissance de juger ni penser à la place d'un autre. La pensée sans tutelle est depuis toujours la raison d'être de la philosophie. Et la liberté d'en user ne peut attendre une quelconque permission ni rester en lisière sous prétexte d'immaturité. C'est *en liberté* qu'on peut conquérir la liberté entendue comme lucidité agissante.

L'« usage public de la raison », pour mettre à l'épreuve la justice des lois, n'est nullement incompatible avec l'obéissance aux lois en vigueur ni avec l'accomplissement des tâches que requiert la vie sociale. Il suffit de distinguer les registres : on ne peut discuter les ordres ou les lois établies sans faire courir un risque de paralysie au fonctionnement des mécanismes habituels. Mais on peut, on doit, exercer sa conscience critique pour, le moment venu, infléchir les choses dans un sens meilleur. Telle est la confiance faite à l'intelligence et à la lucidité critique, qui ne sont nullement facteur de désagrégation, comme le prétend un certain chantage au chaos souvent mis en œuvre pour légitimer le *statu quo*.

Sa liberté philosophique, Kant en a usé pour montrer que la moralité ne dépend pas de la religion, mais bien plutôt que la religion accomplit ou doit accomplir une moralité humaine qui lui préexiste. Sa critique du cléricalisme et des méfaits du pouvoir théologico-politique lui a valu des remontrances menaçantes de Frédéric-Guillaume II, qui lui a intimé l'ordre de se taire sur toutes les questions religieuses.

Voir : Condorcet ; Droits de l'homme ; Ecole laïque ; Hugo ; Liberté de conscience ; Pensée de derrière ; Raison

Averroès (1126-1198)

Né à Cordoue en l'an 520 de l'Hégire (1126 selon la datation usuelle en Occident), Averroès (Ibn Rushd) est un des grands penseurs de l'Espagne sous administration arabe. Savant, médecin, juriste, théologien et philosophe, il développe une conception éclairée de l'islam. Bon connaisseur de la philosophie antique (notamment des traités logiques d'Aristote), il illustre le rôle salutaire de la « médiation arabe » dans la *translatio studiorum* (« transmission des œuvres »). Une transmission qui assure une continuité entre l'héritage de l'Antiquité et l'époque médiévale de

l'Occident. Averroès fonde entre autres la première grande conception de l'herméneutique des textes. Le terme « herméneutique » vient du grec *herméneia*, qui signifie « interprétation ». Le texte religieux, donné comme parole de Dieu dictée au Prophète, doit en principe valoir pour lui-même, selon sa lecture littérale. Mais sa dimension symbolique et imagée ne le rend pas aussi aisément univoque. Il peut être alors justiciable de plusieurs lectures et partant de plusieurs interprétations. Comment démêler ce qui est proprement divin et ce qui résulte des hommes qui ont recueilli la parole divine, ou qui l'ont formulée en disant la recevoir ? Le pouvoir normatif du texte sacré doit-il découler de la lecture littérale, ou de l'interprétation au deuxième degré, voire au troisième degré, qui en est faite ?

L'enjeu de la réflexion est important dans le cadre d'une théocratie qui confère à la loi attribuée à Dieu un rôle régulateur au niveau temporel comme au niveau spirituel. La fonction d'une herméneutique religieuse est alors de définir jusqu'à quel point il convient ou non de se conformer aux exigences apparemment formulées. On sait en effet que la lecture littérale des textes sacrés, sans recul critique ni prise en considération de leur cohérence ou de leur incohérence, ni même des contextes de leur rédaction, ouvre souvent la voie à un fidéisme obscurantiste. Le fidéisme est une façon non réfléchie de vivre sa foi. Il est généralement solidaire d'une lecture littérale, dite fondamentaliste en ce qu'elle prétend ne retenir que le fondement originel de la foi, abstraction faite de toute tradition interprétative ou même de tout effort de lecture rationnelle et distanciée. Il suffit de repérer les corrélations troublantes entre le contenu de certains textes sacrés et les préjugés d'un lieu et d'une époque pour douter de la valeur éternelle des normes imposées au nom de la religion.

Les auteurs des livres en question ne sont pas affranchis des préjugés de leur époque et de leur lieu de vie. Ils peuvent donc attribuer à leur Dieu les opinions toutes relatives qu'ils ont des choses et des êtres, des coutumes et des exigences à respecter. Ils sont ainsi conduits à poser comme naturelles voire divines des normes historiquement déterminées, qui codifient le plus souvent des rapports de domination. Un exemple crucial est celui du statut de la femme dans des sociétés patriarcales, où la hiérarchie des sexes est explicitement énoncée et mise en œuvre par la domination machiste. Le Coran, par exemple, énonce que « la femme a un degré de préséance de moins que l'homme » (sourate II, 229-231). Faut-il considérer cette opinion comme un jugement divin, ou comme un avatar humain qui sacralise le préjugé d'une époque et d'un lieu ? Averroès est de ceux qui entendent pratiquer cette distanciation critique et cette différenciation des niveaux de lecture.

Pour la hiérarchisation des sexes, commune aux trois monothéismes et aux sociétés qui les ont vus naître, une herméneutique critique peut jouer un rôle démystificateur. Dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, c'est bien la littéralité des textes sacrés qui valide et sacralise la domination des hommes sur les femmes. La raison, dès lors qu'elle met à l'épreuve un préjugé, assigne son origine et délivre le jugement de la soumission à la tradition.

Le recours à l'idée de « révélation » peut alors servir à disqualifier par avance tout examen critique : on ne discute pas la parole de Dieu… Or il n'y a révélation que pour celui qui y croit. Quant à la parole attribuée à Dieu, est-elle vraiment de lui ? Si la hiérarchie des sexes heurte la raison, elle ne peut pas être voulue par Dieu, sauf à supposer celui-ci déraisonnable, ce qui est sacrilège. Un dieu supposé éternel peut-il partager les préjugés d'une époque patriarcale et machiste ? La hiérarchie instaurée entre les sexes ou la consécration de châtiments corporels tels que la lapidation peuvent apparaître comme des vestiges d'une histoire très concrète et particulière, difficilement imputables à un dieu qui transcende toutes les époques.

Il s'agit alors d'identifier les énoncés qui vont de soi (de sens *obvie*, c'est-à-dire « évident », dit Averroès). Quant à ceux qui contredisent manifestement la raison ou ne sont pas intelligibles sans interprétation, il faut les soumettre à une lecture qui les

interprète au second degré, comme on fait en fin de compte à propos des paroles ironiques, des métaphores et des comparaisons. Pour cela, on doit recourir à la compréhension du sens visé par les figures de rhétorique (les « tropes » accessibles à une « tropologie », le plus souvent des métaphores, dont fourmille le Coran). La langue arabe est très riche de ce point de vue, et bien des textes du Coran peuvent faire l'objet d'une telle herméneutique. La raison humaine use ainsi lucidement de sa faculté réflexive, propre à émanciper la conscience puis l'action.

Cela conduit à considérer que, lorsque le texte du Coran reste muet sur une question, quiconque veut en déduire quelque chose doit construire un raisonnement qui prend appui sur des extraits qui abordent une question similaire, afin d'en dégager l'*esprit* (au-delà de la *lettre*, en l'occurrence manquante). L'analogie fonctionne pour produire du droit quand un cas n'est pas directement tranché par les règles écrites ou orales. Ainsi, lorsque le Coran évoque un dieu qui *conseille* sans imposer, il semble aller de soi que nulle norme contraignante ne doit ériger en loi ce que l'écriture caractérise comme une simple recommandation. L'invitation à la pudeur, par exemple, n'est donc pas l'imposition du voile. Ici on raisonne bien par analogie. Mais on *raisonne*, et de ce fait on ne se soumet pas *a priori*.

On voit que, en transposant la méthode d'Averroès, le croyant peut affranchir sa conscience de textes qui ne révèlent rien d'autre que le souci inconscient d'éterniser une domination, ou qui ne sont dangereux qu'à partir d'une certaine interprétation.

Voir : Interprétation ; Islam ; Raison ; Rationalisme ; Tolérance

Avortement

Le 17 janvier 1975, après un débat de trois jours à l'Assemblée nationale, la loi préparée par Simone Veil est votée. C'en est fini de la pénalisation de l'interruption volontaire de grossesse (IVG). Désormais, les femmes pourront disposer librement de leur corps. C'est une victoire de la laïcité, car il s'agit du découplage salutaire d'un interdit religieux et de la loi commune à tous. Une étape essentielle de l'émancipation de la femme est franchie. La libéralisation de l'interruption volontaire de grossesse

signe d'un même mouvement une autre liberté de la femme : donner la vie quand elle le décide. Avec la contraception, elle affranchit la sexualité de sa réduction à une simple fonction de procréation.

Cet affranchissement vaut bien sûr pour les deux sexes, selon l'idée que le plaisir sexuel n'est pas souillure, comme le prétendait saint François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote* (1608) dans le sillage de la condamnation augustinienne de tous les types de libido (désir impulsif ou cultivé), présente dans *Les Confessions* (398). Mais, en raison de la domination des hommes sur les femmes, héritée de l'époque patriarcale, la culpabilisation de la sexualité de plaisir séparée de la procréation a davantage pesé sur ces dernières.

De fait, pendant longtemps, cette culpabilisation a acquis force de loi. Ainsi l'avortement a-t-il été considéré comme un délit, et traité comme tel, le terme même étant connoté péjorativement. En France, le retentissant procès de Bobigny (1972) a été une occasion de mettre en accusation la loi qui réprimait l'interruption volontaire de grossesse. Au lieu de condamner la jeune Marie-Claire C., déclarée coupable d'avoir interrompu une grossesse après avoir été violée, il a abouti à la mise en cause de la loi qui réprimait l'avortement, grâce à l'action de Gisèle Halimi, avocate de Marie-Claire.

L'argumentaire propre à l'interdit religieux a souvent eu recours à l'invocation de la nature, en son immuable nécessité issue de la création divine. Juger l'avortement contre nature, c'est oublier que le plaisir sexuel est lui-même naturel. Il est clair aujourd'hui comme en 1975 en France, année de la dépénalisation de l'avortement, que la laïcisation de la loi commune, affranchie désormais de la tutelle religieuse, a été un vecteur décisif d'émancipation de la femme, et à travers elle de toute l'humanité. Comme l'écrivait Louis Aragon et le chantait Jean Ferrat, la femme est l'avenir de l'homme. A noter que la loi Veil elle-même n'énonce pas encore complètement un droit de disposer de son corps et de choisir de donner la vie librement. Elle réserve en effet l'interruption volontaire de grossesse aux situations de détresse, ce qui est très restrictif. Un nouveau progrès dans l'émancipation des femmes consiste à définir un droit dans sa plénitude, sans restriction. Tel est le droit de choisir de mettre un enfant au monde, ou de ne pas mener à bien une grossesse non désirée.

Voir : Eléphant ; Emancipation ; Femme, féminisme ; Genre ; Voile

Bayle, Pierre (1647-1706)

Pierre Bayle naît le 18 novembre 1647 au Carla, près de Foix, dans une famille protestante. Il meurt en exil, à Rotterdam, le 28 décembre 1706. L'édit de Nantes promulgué par Henri IV le 13 avril 1598 a permis une relative liberté de conscience, mais déjà l'Eglise catholique entend réaffirmer sa préséance, voire retrouver son monopole. Elle se livre à une intense campagne de conversions. Toute la vie de Bayle va s'en ressentir. En 1669, il devient catholique. Sa famille rompt avec lui. En 1670, il abjure le catholicisme et fait retour au protestantisme. Menacé en tant que relaps, il doit s'exiler à Genève où il évolue très vite vers un rationalisme de type cartésien.

De 1672 à 1675, Bayle gagne sa vie comme précepteur. Il enseigne la philosophie à Sedan, dans une académie protestante. Mais, en 1681, ladite académie est fermée. Bayle s'exile de nouveau, aux Pays-Bas, seul véritable endroit où règne encore la tolérance. En 1683, il publie les *Pensées diverses sur la comète*, pamphlet tourné contre la superstition. Le spectacle impressionnant des comètes traversant le ciel y est décrit et expliqué comme un simple phénomène naturel, sans aucune finalité ni signification divine ou humaine. Le rationalisme déjoue ici les superstitions qui accompagnent souvent la croyance religieuse en une nature finalisée par Dieu. Bayle devient de plus en plus suspect. D'autant qu'il défend le libre examen et entame une critique de la tradition. Dans le sillage de Descartes et de Spinoza, il oppose désormais le principe de raison au principe d'autorité.

A l'occasion d'un commentaire sur le rôle miraculeux des comètes, Bayle se livre

à une défense des athées tout en déconstruisant la superstition religieuse. En effet, une ancienne croyance voyait dans ces comètes des signes envoyés par la divinité aux païens afin de les détourner de l'athéisme. Bayle les considère, nous l'avons dit, comme de simples phénomènes naturels. Le passage d'une comète en décembre 1680 lui a fourni un prétexte non pour critiquer la foi religieuse, mais pour la dissocier d'affabulations irrationnelles qui prêtent au spectacle céleste une finalité divine en y inscrivant des signes destinés aux hommes. Le diagnostic est tranchant : « Il est ridicule de chercher les causes de ce qui n'est point. »

La conséquence de cette approche ressemble à la critique faite par Spinoza, qui, dans son *Ethique*, dénonçait déjà la superstition finaliste des hommes. Ceux-ci, disait-il, projettent leurs craintes et leurs espoirs dans l'univers, et « font délirer la nature avec eux ». Bayle, au passage, renoue avec Epicure et Lucrèce, qui font de la connaissance de la nature une thérapie contre les angoisses liées à l'ignorance : « La connaissance de la nature nous délivre d'une superstition pleine de terreur panique pour nous remplir d'une dévotion véritable. » Dans la foulée, Pierre Bayle rompt le lien obligé entre moralité et religion, et ose écrire qu'une société d'athées ne serait pas plus immorale qu'une société de païens, voire de chrétiens. Les lois et l'éducation suffisent pour fournir à l'athée des repères solides. Il met donc en cause l'idée qu'un conformisme religieux est nécessaire aux sociétés humaines. Et Bayle de rappeler que, si l'on a vu des chrétiens criminels, on peut bien voir des athées vertueux, ce que soulignera également Hume en faisant parler Epicure, qui ne reconnaît pas les dieux anthropomorphiques du polythéisme grec mais n'en agit pas moins selon la vertu que procure une vie de plaisir accomplie et sereine. « Il n'est pas plus étrange qu'un athée vive vertueusement qu'il n'est étrange qu'un chrétien se porte à toutes sortes de crimes. »

La déliaison de la morale et de la religion amorce une véritable laïcisation des esprits. Elle va de pair avec la contestation radicale du recours à la violence pour imposer une confession. Il faut noter que Bayle fait de la raison, ou lumière naturelle de l'homme, l'instance qui peut juger de la légitimité d'une exigence : ainsi, l'autorité des Ecritures elle-même ne saurait être opposée à ce que la lumière naturelle de l'homme lui indique, et il est clair que la liberté de conscience en matière religieuse a une telle évidence rationnelle qu'elle ne saurait être contredite par un quelconque principe d'autorité. Dans cet esprit, il parlera du « parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle ». L'Eglise catholique réagit violemment et suscite de nombreuses tentatives de réfutation des ouvrages de Bayle. Voici un extrait des *Pensées diverses sur la comète* :

> « On voit à cette heure, combien il est apparent qu'une société d'athées pratiquerait les actions civiles et morales, aussi bien que les pratiquent les autres sociétés, pourvu qu'elle fît sévèrement punir les crimes, et qu'elle attachât de l'honneur et de l'infamie à certaines choses. […] Que l'on parcoure toutes les idées de bienséance qui ont lieu parmi les chrétiens, à peine en trouvera-t-on deux qui aient été empruntées de la religion ; et quand les choses deviennent honnêtes, de malséantes qu'elles étaient, ce n'est nullement parce que l'on a mieux consulté la morale de l'Evangile. […] Comparez un peu les manières de plusieurs nations qui professent le christianisme, comparez-les, dis-je, les unes avec les autres, vous verrez que ce qui passe pour malhonnête dans un pays ne l'est point du tout ailleurs. Il faut donc que les idées d'honnêteté qui sont parmi les chrétiens ne viennent pas de la religion qu'ils professent […]. Avouons donc, qu'il y a des idées d'honneur parmi les hommes, qui sont un pur ouvrage de la nature, c'est-à-dire de la Providence générale. »
>
> Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*,
> Paris, Nizet, 1984, tome II, pages 102-109.

Les années qui suivent la publication des *Pensées diverses sur la comète* sont terribles pour Pierre Bayle. Louis XIV révoque l'édit de Nantes par un nouvel édit, celui de Fontainebleau, promulgué le 18 octobre 1685. Il entend ainsi rétablir l'unité religieuse du royaume (« Un roi, une loi, une foi »). De nouvelles persécutions sont lancées contre les protestants, notamment avec les dragonnades. Le frère de Bayle, le pasteur Jacob Bayle, est arbitrairement arrêté puis jeté en prison. Il y meurt quelques mois après, en 1686. Accablé par la douleur, Bayle rédige alors, la même année, un

pamphlet très violent intitulé *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*. Puis il publie en Hollande, en 1686 également, un livre majeur tourné contre l'intolérance religieuse. Le titre complet de l'œuvre est très explicite : *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, « Contrains-les d'entrer » ; où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte ; et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que saint Augustin a faite des persécutions*. Ce long titre fait référence à la parabole du banquet (Luc 14, 15-24) : un maître de maison prépare un banquet et ordonne à son serviteur : « Va par les chemins et le long des haies, et ceux que tu trouveras, contrains-les d'entrer, afin que ma maison soit remplie. » La parabole est claire : il s'agit purement et simplement de contraindre les hommes à entrer dans l'Eglise. Et saint Augustin s'appuie sur elle pour justifier la contrainte religieuse. La réfutation de Bayle au nom des « droits de la conscience », en bref de sa liberté, deviendra très vite une référence, notamment chez les philosophes des Lumières. Le rejet de la contrainte en matière religieuse découle de la nature même de la religion. Persuasion intime, dit Bayle, celle-ci ne saurait véritablement être introduite de force dans la conscience humaine. Aussi vaine que cruelle, une telle contrainte contredit la religion d'amour. La condamnation de tout *credo* obligé, comme de tout *credo* interdit, est sans appel. Bayle s'en prend ici à toute une tradition de persécution au nom de la religion. Voici le plaidoyer pour la tolérance qu'il oppose à Augustin :

> « Or est-il que la violence est incapable d'un côté de persuader l'esprit, et d'imprimer dans le cœur l'amour et la crainte de Dieu, et est très capable de l'autre de produire dans nos corps des actes externes qui ne soient accompagnés d'aucune réalité intérieure, ou qui soient les signes d'une disposition intérieure très différente de celle qu'on a véritablement ; c'est-à-dire, que ces actes externes sont, ou hypocrisie et mauvaise foi, ou révolte contre la conscience.
>
> C'est donc une chose manifestement opposée au bon sens et à la lumière naturelle, aux principes généraux de la raison, en un mot à la règle primitive et originale du discernement du vrai et du faux, du bon et du mauvais, que d'employer la violence à inspirer une religion à ceux qui ne la professent pas. »
>
> Pierre Bayle, *Commentaire philosophique*,
> Paris, Pocket, 1992, pages 100-101.

Voir : Athéisme ; Liberté de conscience ; Morale ; Tolérance

Belaïd, Chokri (1964-2013)

« *Un homme est mort qui n'avait pour défense /*
Que ses bras ouverts à la vie. »
Paul Eluard.

Je garde en moi l'émotion d'une conférence que j'ai prononcée le 24 février 2013 à Sfax, invité par mes amis tunisiens, en hommage à Chokri Belaïd, avocat des déshérités et des persécutés, assassiné le 6 février 2013. Cette conférence traitait de l'émancipation laïque, si chère à Chokri. J'ai pu vérifier, la gorge serrée, devant mon auditoire dont la présence valait manifestation et solidarité avec la famille de Chokri, que la laïcité pouvait parler à tous les peuples, et que sa relativisation historique ou géographique n'est qu'une ruse de ses adversaires.

Chokri a lutté toute sa vie pour une émancipation multiforme, sociétale et sociale. Défenseur des droits humains, il a plaidé dans nombre de procès sous la dictature de Ben Ali. En 2008, il a soutenu les grévistes de Gafsa. En mai 2012, il a été avocat de la chaîne télévision Nessma, accusée d'avoir programmé le film *Persepolis*. Son combat constant pour la liberté, pour l'égalité, pour la justice sociale, pour la promotion de la culture et de l'émancipation, pour la laïcité, est exemplaire. Ses positions courageuses contre l'intégrisme islamiste l'ont conduit à la mort. Mais il a

montré la voie de l'émancipation, et son peuple lui a rendu un immense hommage dans tout le pays. Héros de la laïcité, Chokri est désormais dans le cœur de tous les Tunisiens qui luttent pour donner vie à la démocratie. Et dans celui des laïques du monde entier. Une pensée vive pour lui.

Belgique

Si la Belgique n'est pas un pays laïque au même titre que la France, il est certain que le mouvement laïque y est puissant et influent, culturellement et intellectuellement bien structuré même si le système des « piliers » lui donne un statut étrange, puisqu'il est traité de la même façon que les options spirituelles religieuses et mis sur le même plan qu'elles, tout en étant amalgamé à l'humanisme athée. Comment une telle situation a-t-elle pu advenir ? Et comment peut-elle évoluer ? Les limites du modèle laïque belge ont des points communs avec celles du modèle laïque français. En France, la loi Debré de financement public des écoles privées religieuses sous contrat (votée en 1959) est un déficit majeur de la laïcité, ainsi que le concordat d'Alsace-Moselle. En Belgique, le financement public de l'enseignement religieux existe également, de même que le financement public des cultes. Mais un progrès sensible de l'égalité de traitement des citoyens a eu lieu avec l'admission d'organisations non confessionnelles au bénéfice de subventions publiques, alors que rien de tel n'existe encore en France, où la discrimination entre athées et croyants est en fin de compte plus forte, malgré la loi de séparation laïque des Eglises et de l'Etat.

Un peu d'histoire. En Europe, le conflit des catholiques et des protestants, après les guerres de Religion qui lui donnèrent une forme paroxystique, déboucha sur un principe étrange au regard de la liberté individuelle : *Cujus regio, ejus religio* (« Tel roi, telle religion »). Ainsi, là où l'autorité politique était catholique, les sujets devaient être catholiques. De même pour les protestants. En 1830, la Belgique conquiert son indépendance et cesse de dépendre du royaume des Pays-Bas. Ce qui rend possible une telle conquête, c'est la victoire de l'unionisme, c'est-à-dire de l'alliance entre les catholiques et les libéraux. La Constitution de 1831 n'est pas à proprement parler laïque car l'Etat et l'Eglise, loin d'être séparés, collaborent. D'où un statut de droit public pour les religions, assez voisin du régime concordataire des cultes reconnus. Reconnaissance publique et financements publics des cultes vont de pair avec ce statut. Par exemple, l'Etat belge salarie les ministres du culte et finance sous le nom de « liberté de l'enseignement » l'emprise de l'Eglise catholique sur les écoles, et par conséquent sa faculté d'y mettre en œuvre un prosélytisme religieux. Le culte catholique n'étant pas le seul à être financé, il n'a pas statut de religion d'Etat mais jouit malgré tout d'une position privilégiée.

La Constitution de 1831 est par ailleurs très libérale, ce qui va permettre l'émergence de structures dégagées de la tutelle catholique. Elle assure la liberté d'association et de réunion et interdit toute censure. C'est comme en France sur la question scolaire que va se produire le premier vrai conflit du fait de la volonté des libéraux de faire naître un réseau de scolarisation publique et laïque, soustraite à la tutelle de l'Eglise. Les libéraux s'en prennent à la présence d'un enseignement obligatoire de la religion dans les écoles publiques et entendent créer une école publique primaire dans chaque commune de Belgique. La résistance des catholiques à un tel projet se traduit par une sorte de « guerre scolaire » qui fait voler en éclats l'unionisme et débouche sur la victoire électorale très nette des catholiques, qui vont détenir la majorité absolue jusqu'en 1914. L'heure n'est plus à la laïcisation mais au contraire au renforcement du pouvoir des religieux à tous les niveaux de leur intervention, dont bien sûr le système scolaire. Il faudra attendre des décennies pour que de tels privilèges soient relativisés du fait de la généralisation des écoles laïques

dans tout le pays.

Mais la tournure prise par les événements n'est nullement comparable aux affrontements qui ont eu lieu en France lors des deux vagues de laïcisation (de 1881 à 1886 pour l'école, et de 1901 à 1905 pour l'Etat). En Belgique, les religions ne vont perdre que le monopole de l'emprise exercée sur la sphère publique. La naissance d'un mouvement laïque de plus en plus puissant va s'assortir de l'émergence d'institutions et de structures qui lui correspondent, placées bientôt en regard et en concurrence des structures religieuses.

On parle alors de « piliers » pour désigner le pluralisme des pôles institutionnels en question. Et le fait que les structures laïques semblent se différencier, dans leur raison d'être, des structures religieuses va les connoter comme « humanistes » voire « humanistes athées ». Or la laïcité n'est nullement solidaire d'une option spirituelle particulière, qu'elle soit athée ou religieuse. Elle est en effet porteuse d'un projet universaliste qui ne peut se réduire à contrebalancer les privilèges des religions dans l'espace public par des privilèges symétriques de l'humanisme athée. Mais beaucoup considèrent cela comme un moindre mal, à défaut d'une stricte neutralité des institutions publiques. Ainsi le développement d'un système de « piliers » donne-t-il chair et vie au pluralisme en contestant le monopole des religions.

De très nombreux laïques belges ne sont pas vraiment satisfaits d'un tel système, qui dessaisit la laïcité de sa portée universelle en la traitant comme une option spirituelle parmi d'autres. Avec à terme l'inconvénient d'un morcellement de la sphère publique qui risque d'être dévolue à une mosaïque de communautarismes juxtaposés au lieu d'incarner le bien commun à tous, ce que tous ont en partage au-delà des différences qui distinguent mais ne doivent pas séparer. Aujourd'hui, en 2014, six options spirituelles organisées en piliers sont reconnues et financées par l'Etat avec les impôts payés par tous les Belges : cinq religions (le christianisme, le judaïsme, l'Eglise anglicane, l'Eglise protestante, l'islam) et une conviction dite de type philosophique, à savoir la laïcité elle-même, paradoxalement reconnue depuis 2002 comme une option particulière et plus ou moins confondue avec l'humanisme athée ou agnostique.

La laïcité ainsi organisée ou établie, à l'instar des institutions religieuses, draine une partie des financements publics et met en œuvre une spiritualité alternative à celle des religions. Elle regroupe des associations qui ne se réclament d'aucune religion et n'en prétendent pas moins pouvoir proposer une conception de l'éthique de vie, de la morale, et du sens. C'est ce qui leur permet à elles aussi de prêter une assistance de type humaniste aux personnes qui traversent les épisodes fondamentaux de l'existence (mariage, baptême républicain, aide et soutien aux malades et aux mourants, etc.). Dans un tel contexte, l'accent mis sur le rationalisme et sur les valeurs humanistes caractérise davantage la laïcité belge que l'idée d'une séparation des Eglises et de l'Etat, conçue en France comme garantie de son impartialité et de son extériorité par rapport aux groupes de pression.

Quelles sont les perspectives d'évolution de la laïcité en Belgique ? On peut faire des hypothèses et mettre en évidence des alternatives. Le risque du communautarisme entendu comme repli sur soi de chaque communauté particulière est réel. Comment le contrer ? En développant une sphère publique commune à tous, qui assurerait la seule promotion de l'intérêt général par une réaffectation graduelle de l'argent public à des services universels de santé, d'éducation, de développement de la culture. Un tel scénario impliquerait un transfert de fonctions et aurait le mérite de privilégier ce qui unit tous les êtres humains par-delà leurs différences de convictions personnelles, ce qui reviendrait à tenir celles-ci pour libres, mais privées. Ce processus serait celui d'une laïcisation nouvelle manière, supposant la neutralité confessionnelle des pouvoirs publics. Cette neutralité officielle se conjuguerait à la liberté des religions et des philosophies humanistes dans la société civile. Non pour y remplir des fonctions désormais assumées par l'Etat du fait de leur caractère universel, mais pour y cultiver

des conceptions du monde et de la conduite existentielle conformes à des préférences particulières, toujours dans le respect de la loi commune.

Quant au pilier laïque, il se redéfinirait non plus comme un pilier, mais comme une condition du « vivre ensemble ». Il s'agirait désormais d'un cadre juridique commun à tous. Ce qui exigerait bien sûr que cesse sa confusion avec une philosophie particulière, celle de l'humanisme athée. Celle-ci pourrait alors acquérir sans ambiguïté ni prétention à l'universalité le statut d'une option spirituelle parmi d'autres. La laïcité serait alors fondement commun du pluralisme plutôt que pilier particulier pris dans le pluralisme. Sans doute est-ce le vœu d'une grande partie des laïques belges qui ne se résolvent pas à n'être qu'une composante idéologique de la société car ils (elles) pensent que la laïcité peut unir des êtres humains sans leur faire renoncer à leurs particularismes, mais en inscrivant ces derniers dans un horizon de paix et de concorde, assuré par l'« égaliberté ». Une égale liberté pour chacun et pour tous, et une chose publique commune à tous. Telle serait la perspective rendue possible par un fondement laïque du « vivre ensemble ». Avec une authentique concorde à la clef. Les religions peuvent-elles consentir à une telle évolution ?

Voir : Communautarisme ; Egaliberté ; Egalité ; Laïcité ; Option spirituelle ; République

Blasphème

Le blasphème est un propos ou un acte jugé blessant par les adeptes d'une religion. Mais il n'y a blasphème que pour celui qui croit à la chose blasphémée. Une faute au regard d'une religion peut-elle être tenue pour un délit au regard d'une République ? Telle est la question majeure posée par la pénalisation du blasphème dans certains pays, même si aujourd'hui la laïcisation du droit tend à découpler la norme religieuse et la norme juridique. Des résistances cléricales cherchent à maintenir cette pénalisation du blasphème, et dans certains cas à pénaliser toute critique ou toute satire des religions, au nom d'un respect des religions et des croyances posé comme nécessaire. Le blasphème est encore un délit en Angleterre et aux Pays-Bas, même si les sanctions sont de plus en plus inusitées.

En matière artistique, certaines censures sont demandées de façon récurrente par des autorités religieuses (voir en France *La Dernière Tentation du Christ*, film de Martin Scorsese, ou plus récemment la pièce de théâtre *Golgota Picnic*). Ainsi, par exemple, l'approbation de la censure peut se référer dans une certaine mesure à la Convention européenne des droits de l'homme (article 10, deuxième alinéa) stipulant les restrictions à l'exercice des libertés d'expression : « L'exercice de ces libertés […] peut être soumis à certaines […] restrictions […] prévues par la loi, qui constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, […] à la protection de la réputation ou des droits d'autrui… »

Les juges de la Cour ont donc assimilé des attaques contre une croyance religieuse à une mise en cause des « droits d'autrui », considérant sans doute comme une offense personnelle l'ironie ou la critique visant la croyance. Interprétation grave, qui procède d'un glissement juridiquement inquiétant, de la *croyance* à la *personne qui croit*. Définir comme le droit d'une personne la prétention qu'elle peut émettre d'interdire toute mise en cause de ses convictions religieuses, c'est à l'évidence ouvrir la voie à une sorte d'ordre moral. En d'autres temps, Bayle s'insurgeait contre la transformation du blasphème en délit, en rappelant que le blasphème n'est scandaleux qu'aux yeux de celui qui vénère la réalité blasphémée, et n'a donc aucun caractère de faute pour celui qui ne partage pas cette vénération. Sur ce point précis, la même Cour européenne avait tranché en sens inverse le 7 décembre 1976, dans l'arrêt « Handyside

contre Royaume-Uni », en rappelant que la liberté d'expression vaut également pour les idées qui heurtent. On le voit, le flottement des institutions européennes est révélateur de bien des incertitudes, et peut-être aussi de rapports de force changeants dans la façon de dire le droit. Le *Concile d'amour* de Panizza, jugé blasphématoire, a été victime d'une décision de la Cour européenne des droits de l'homme, alors que la jurisprudence de l'affaire Handyside aurait appelé une décision inverse…

La laïcité permet d'échapper à de telles incertitudes, et à de telles injustices, car elle concilie le respect des personnes et celui des libertés, en considérant qu'une personne ne se confond pas avec ses croyances, et que l'injure *personnelle* n'a rien à voir avec le dénigrement de croyances, fussent-elles personnelles. En France, *La Dernière Tentation du Christ* n'a pas été censurée malgré les demandes de certains religieux. La situation des libertés est donc à cet égard mieux établie dans un pays laïque.

L'avènement de la laïcité correspond à une mutation radicale du statut des libertés : elles ne sont plus « accordées », et mesurées, par une puissance qui pourrait ne pas les « accorder », mais acquièrent un caractère originaire, qu'il s'agit simplement d'énoncer selon la raison. L'instance européenne, en faisant droit aux groupes de pression religieux, tend à revenir sur ce caractère originaire, puisqu'elle se place de nouveau en position d'accorder ou de ne pas accorder – ce que marque d'ailleurs le flottement de ses décisions.

Ici se marque la limite intrinsèque propre à une reconnaissance de libertés qui dépend de la seule libéralisation interne des Eglises sécularisées. D'un côté, en effet, cette sécularisation doit nécessairement épouser les aspirations humaines à la liberté qui se font jour dans la société ; de l'autre, s'assortissant de positions de pouvoir et d'emprises publiques sur le corps social, la même sécularisation induit une réappropriation des libertés dans un cadre religieux qui les canalise, et en suscite souvent une interprétation restrictive. C'est pourquoi l'argument selon lequel la laïcité n'est pas requise pour que les libertés soient respectées n'est pas complètement juste. On remarquera par exemple que *Les Versets sataniques* de Salman Rushdie n'ont pas été inquiétés en Angleterre, du fait qu'ils concernaient une religion non sécularisée, à savoir l'islam : constat paradoxal en un sens, et il conviendrait de se demander ce qui serait advenu d'un ouvrage procédant de la même manière avec une confession « sécularisée » comme le catholicisme. L'exemple du *Concile d'amour* permet-il de le savoir ?

Voir : Bayle ; Intolérance ; Liberté de conscience

Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704)

Bossuet naît à Dijon le 27 septembre 1627 et meurt à Paris le 12 avril 1704. Il étudie chez les Jésuites, et très vite la Bible devient son ouvrage de référence. Sans doute tire-t-il de la lecture du livre intitulé L'Ecclésiaste une conscience typiquement augustinienne, qui affirme la vanité des choses humaines. Ses sermons funèbres en seront durablement marqués. La religion catholique lui semble devoir tout régir dans une perspective de rédemption. Ordonné prêtre en 1652, il se lance dans des controverses très vives avec les protestants. Il acquiert une réputation d'orateur sacré hors pair par ses prêches et ses prédications. Nommé en 1669 évêque de Condom, Bossuet abandonne cette fonction pour se consacrer entièrement à l'éducation du Dauphin, dont le roi l'a nommé précepteur en 1670.

Il rédige alors pour son élève le *Discours sur l'histoire universelle*, où il mêle les mythes sacrés du christianisme, notamment la thématique de la providence divine, et les faits réels. Ses célèbres *Oraisons funèbres* intègrent de véritables leçons de métaphysique théologique, à destination des grands de ce monde. Pour lui, religion et

politique sont inséparables, au point de le conduire à fonder une théorie complète de la monarchie absolue de droit divin. Il conçoit dans cet esprit la *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*. Adepte du triptyque totalitaire « Un roi, une loi, une foi », il joue un rôle dans la révocation, en 1685, de l'édit de Nantes par l'édit de Fontainebleau. Ce sera comme on sait une des grandes tragédies du règne de Louis XIV, par l'exode massif des protestants qu'elle provoque. A la nouvelle de la révocation de l'édit de tolérance d'Henri IV, Bossuet ne cache pas son enthousiasme. Il écrit dans l'oraison funèbre de Le Tellier :

> « Publions ce miracle de nos jours ; épanchons nos cœurs sur la piété de Louis ; poussons jusqu'au ciel nos acclamations, et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne… vous avez affermi la foi, vous avez exterminé les hérétiques ; c'est le digne ouvrage de votre règne, c'en est le propre caractère. Par vous l'hérésie n'est plus : Dieu seul a pu faire cette merveille ! »

Le conservatisme traditionaliste de Bossuet est tel qu'il lui fait condamner toutes les sagesses de l'humanisme antique, suspectes de trop créditer l'humanité. Il traite Socrate, le fondateur du dialogue philosophique, et Marc Aurèle, philosophe stoïcien et empereur de Rome, d'« ennemis de Dieu » (*Oraison funèbre du prince de Condé*).

L'« Aigle de Meaux », comme on le surnomme, n'est pas seulement l'auteur des célèbres sermons et oraisons funèbres. Il est le théoricien majeur de la monarchie de droit divin, forme modernisée par le gallicanisme de la filiation théocratique du monarque. Paul de Tarse avait pu affirmer « toute puissance vient de Dieu », fondant ainsi le principe de la domination et de la soumission sacralisées. Obéissance est due inconditionnellement au représentant supposé de Dieu sur la Terre, à son « ministre ». Le roi ne doit de comptes qu'à Dieu, mais pas à ses sujets, personnes littéralement « assujetties ». Ainsi conçue, la religion catholique a constitué pendant une quinzaine de siècles le plus puissant principe de légitimation qui soit. Désobéir au roi, c'était désobéir à Dieu.

La légitimation absolutiste du roi « ministre de Dieu sur la Terre », son sacre par l'autorité religieuse, le rôle qui lui est dévolu dans la police des croyances marquent bien une collusion du temporel et du spirituel que ne saurait infirmer par ailleurs la lutte pour la préséance qui opposa longtemps les papes et les souverains temporels. Bref, le gallicanisme lui-même, avec la domination du souverain temporel qu'il institue, n'esquisse que très incomplètement l'indépendance de l'Etat par rapport à toute tutelle théologique.

Gallicanisme d'un pouvoir absolu et monarchie de droit divin vont d'ailleurs de pair dans l'idée d'une *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, texte publié

en 1709, cinq ans après la mort de Bossuet. Voici quelques extraits qui pointent la sacralisation du roi, son pouvoir absolu, la verticalité d'un droit divin qui fait de lui le ministre de Dieu sur la Terre, et au passage l'affirmation de la hiérarchie des sexes.

> « Livre deuxième (onzième proposition) : C'est un nouvel avantage d'exclure les femmes de la succession. Par les trois raisons alléguées, il est visible que les royaumes héréditaires sont les plus fermes. Au reste, le peuple de Dieu n'admettait pas à la succession le sexe qui est né pour obéir ; et la dignité des maisons régnantes ne paraissait pas assez soutenue par la personne d'une femme, qui après tout était obligée de se faire un maître en se mariant.
>
> Livre troisième (article 1) : Il y a quatre caractères ou qualités essentielles à l'autorité royale. Premièrement, l'autorité royale est sacrée ; secondement, elle est paternelle ; troisièmement, elle est absolue ; quatrièmement, elle est soumise à la raison. C'est ce qu'il fait établir par ordre, dans les articles suivants.
>
> […] C'est pour cela que nous avons vu que le trône royal n'est pas le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même. »

Voir : Cléricalisme ; Intolérance ; Théocratie

Braghettone (Il)

Le pape Paul III confirme en 1535 une commande de Clément VII à Michel-Ange (1475-1564). Il s'agit de peindre une fresque sur le mur d'autel de la chapelle Sixtine, *Le Jugement dernier*. Michel-Ange commence le chantier en 1536. Il consacre six années à réaliser son chef-d'œuvre. La composition s'organise autour du Christ juge. A gauche, les morts sortent de leurs tombes et se dirigent vers le Christ. A droite, les damnés descendent en enfer et sont expulsés à coups de rame de la barque du passeur Charon. L'iconographie traditionnelle du Jugement dernier est bousculée. Un immense tourbillon enveloppe des êtres hagards à forme humaine, terrifiés par la conscience de leur finitude, et comme perdus dans des vagues de nuées en forme de cataclysme. L'œuvre immense est dévoilée le 1er novembre 1541, et c'est le choc. La fresque, grandiose, bouleverse le pape Farnèse, qui s'agenouille devant elle et prie pour implorer Dieu de le sauver !

Vasari commente. Pour lui, Michel-Ange a voulu montrer la beauté du corps humain et saisir les mouvements passionnels qui l'exaltent, tout comme ceux qui comblent l'âme. L'art du nu est à son paroxysme. La nudité des personnages fait bientôt scandale. On dit Michel-Ange obscène, et la censure se prépare. Comment ? En 1564, le pape Paul IV ose demander au peintre Daniele da Volterra, disciple de Michel-Ange, de peindre des culottes sur les nus de la fresque. D'où le surnom du peintre : *Il Braghettone* (« le culottier »). La religion vient de censurer l'art de Michel-Ange et de dégrader sa toile. Consterné, celui-ci garde le silence du mépris devant la mutilation infligée à son chef-d'œuvre. Il aurait prononcé une seule phrase qui condamne toutes les censures religieuses du monde : « Dites à Sa Sainteté que c'est là une petite chose qui peut facilement être mise en ordre. Qu'elle veille seulement à mettre le monde en ordre : réformer une peinture ne coûte pas grand-peine ! »

Voir : Blasphème ; Culture ; Eléphant ; Intolérance

Bruno, Giordano (1548-1600)

Une histoire dramatique. Celle d'un homme bien disposé au départ pour la religion, mais qui n'entend pas pour autant abdiquer les exigences de la raison. Ni renoncer à satisfaire sa curiosité sur le monde, les divers types de réalités et les différentes façons de les aborder. Il va vite se heurter au dogmatisme religieux et à la fermeture d'esprit qu'il induit. Et ce quelle que soit la confession en jeu : catholique d'abord, protestante ensuite. A Genève, terre calviniste, comme à Venise ou à Rome, Giordano Bruno aura maille à partir avec les autorités religieuses qui croient devoir

garder les clefs du temple en raturant « le cerveau de l'humanité », pour reprendre une expression de Victor Hugo.

« Académicien de nulle académie », penseur errant qui sillonne l'Europe et scrute l'infini, Bruno s'intéresse à la mémoire, à l'imagination, aux mathématiques, à l'expérimentation, à l'écriture poétique, théâtrale, romanesque, et à bien d'autres choses encore. Il est avant tout philosophe, mais ce terme embrasse à l'époque l'ouverture réfléchie à tous les savoirs et à toutes les formes de la culture. Dans son cas, c'est une ouverture grand angle, selon une vive curiosité qui ne transige pas sur les exigences du vrai et ne se connaît pas de limites. Au point de lui faire explorer, à la façon des surréalistes du XX^e^ siècle, les confins de la conscience et de l'inconscient. Ce dernier point, notamment, lui vaut les calomnies en tout genre, par lesquelles la haute hiérarchie religieuse diabolise les récalcitrants : les procès en sorcellerie et en dépravation des mœurs s'ajouteront aux traditionnelles imprécations contre l'hérétique. Bruno passe au crible de la raison critique tout ce qui prétend investir la conscience et la conditionne. Bref, il veut s'affranchir et affranchir les autres. Un esprit libre, au sens plein et radical du terme, et que rien n'intimide. Tout cela va lui coûter la vie. La cruauté du fanatisme religieux ne lésine pas… Le 17 février 1600, avant de monter sur le bûcher, il subit les malédictions répétées, on lui arrache la langue avec une tenaille pour montrer le peu de cas que l'Eglise fait de la liberté de parole, et enfin c'est la lente agonie du corps brûlé vif, graduellement consumé par les flammes… Ces supplices succèdent aux tortures pratiquées pendant d'interminables interrogatoires destinés à briser le corps afin de faire céder l'âme. Tout cela participe d'une sinistre volonté d'avertir par l'exemple et de dissuader par la peur d'autres candidats à la liberté. Quand l'Eglise demandera-t-elle pardon ?

Quelle vie a bien pu susciter une telle hargne, aux antipodes de la miséricorde attribuée au Christ des Evangiles ? Né à Nola en 1548, Filippo Bruno choisit le prénom de Giordano en 1565 quand il entre au couvent dominicain de Naples. Il a suivi un cursus universitaire classique, à base de philosophie et de littérature. Le voilà jeune docteur en théologie dès 1572. Très vite, il se sent à l'étroit dans l'ordre dominicain, et le quitte en 1576 après des démêlés théologiques où sa liberté de jugement lui vaut d'emblée tous les soupçons. Peu attaché à un lieu, il décide de voyager pour diversifier son expérience du monde. Comme si son intuition de l'infini le conduisait à changer sans cesse d'horizon.

Le voilà à Genève, en 1579. Croyant avoir trouvé un lieu de liberté, il s'y convertit au calvinisme. Il sera bientôt excommunié par les protestants après avoir été malmené par les catholiques. La même année, il part enseigner à Toulouse, puis, en 1582, à Paris. Henri III, intéressé par l'« art de la mémoire » que Giordano développe, entre autres choses, lui confie une chaire à la Sorbonne. Ce geste en dit long sur la réputation qui lui vaut son talent. En 1584, il part en Angleterre avec l'ambassadeur du roi de France. A Oxford, sa liberté de ton et ses propos non conformistes scandalisent les puritains. Il rentre à Paris en 1585, avant de repartir pour six ans en Allemagne. Là, après les calvinistes de Genève, ce seront les luthériens qui l'excommunieront de nouveau. Bref, il n'est en odeur de sainteté nulle part.

En 1591, retour en Italie, à Venise, où un riche notable, Zuane Mocenigo, lui demande des cours pour apprendre les procédés de la mémoire et se perfectionner en géométrie. Une grave mésentente se produit, et, le 23 mai 1592, Mocenigo livre Bruno à l'Inquisition en l'accablant par diverses accusations d'hérésie et d'immoralité. Giordano Bruno va passer les dernières années de sa vie (huit ans) en prison, d'abord à Venise puis à Rome. Il est torturé au cours d'interrogatoires sans fin, réitérés pour briser sa résistance et obtenir des aveux de culpabilité. Le 8 février 1600, il est condamné au bûcher en tant qu'« hérétique impénitent, opiniâtre et obstiné ». Le 17 février 1600, il est brûlé vif au Campo de' Fiori. C'est là que se dresse aujourd'hui sa statue, hommage posthume d'une ville qui fut le lieu de son martyre.

Qu'y a-t-il donc de si terrible dans son œuvre pour justifier une telle barbarie ? Tout d'abord, l'ébranlement cosmologique issu de la révolution copernicienne, dont Bruno radicalise les implications en repensant le rapport de Dieu – et la conception de son essence – à l'univers désormais infini. L'infinité de l'univers est déduite de sa nécessaire adéquation à Dieu lui-même. De là à tirer de cette identité une identité de substance, il n'y a qu'un pas. Le Dieu-nature infini de Spinoza se profile.

Bruno n'est pas un irrationaliste tenté par l'alchimie et l'occultisme. C'est un philosophe peu conventionnel, doté d'une curiosité scientifique aiguë, qui le conduit à mêler des hypothèses inexplorées, donc évidemment suspectes, à l'observation attentive du réel. Il déclare au grand Inquisiteur de Venise : « Le contenu de tous mes livres, en général, est philosophique… j'y ai toujours parlé en philosophe, suivant la lumière naturelle, sans me préoccuper de ce que la foi nous commande d'admettre. »

Voilà un aveu de confiance dans la lumière naturelle, dans la raison humaine que ne désavouerait pas Descartes. Mais les policiers de l'âme sont avant tout apologètes du dogme, et ils détestent cette liberté si crue.

Giordano Bruno veut élaborer une philosophie de l'infini et dépasser pour cela les limites de l'expérience sensible, pierre de touche de la pensée d'Aristote. Une telle expérience est bornée car elle dépend de la situation relative de l'homme, comme l'a montré Copernic. Pour concevoir l'infini, il faut donc dépasser les limites de la perception, et seul l'intellect peut y parvenir. Les sens sont faibles et nous emprisonnent dans l'apparence d'un horizon fini, que quelques pas en avant suffisent à faire changer (*De immenso et innumerabilibus*, 1591). La relativité optique de l'horizon comme de tout mouvement perçu est donc posée avant que Galilée en fasse une arme pour prouver le mouvement de la Terre et confirmer les assertions de Copernic.

La cosmologie d'un monde fini et finalisé, anthropocentré, est donc récusée au nom d'un infini en acte qui n'est pas seulement celui de Dieu, mais aussi celui d'un monde forcément homogène à son créateur. Certes, cet infini n'est pas figurable, puisqu'il dépasse les capacités perceptives de l'homme. Mais une telle conception permet de radicaliser la critique copernicienne du géocentrisme en remettant en question l'idée même d'un centre, et à travers elle l'idée d'une finalité propre à l'ordre du monde. Or cette finalité supposée est essentielle à la théologie chrétienne. Sans le savoir d'abord, Bruno creuse sa tombe en ébranlant les naïvetés du grand récit chrétien.

Copernic s'était appuyé sur le principe de la relativité optique pour montrer que le mouvement de la Terre est aussi plausible que celui de la sphère des fixes. Bruno admet, comme lui, le mouvement de la Terre. Toutefois, en arguant de la relativité des apparences, il remet aussi en cause l'existence de la sphère des étoiles fixes. Si c'est la Terre qui tourne et non la « sphère des fixes », cette dernière n'est plus qu'une *illusion* produite par le mouvement de rotation axiale de notre planète.

Bruno brise la sphère des fixes que Copernic venait tout juste d'immobiliser. Avec lui, le *ciel* disparaît, et c'est un *espace* infini, omnidirectionnel, dépourvu de tout centre, qui lui succède. « Dès que nous avons reconnu que le mouvement mondain apparent est dû au mouvement diurne réel de notre Terre […], aucun argument ne nous forcera à accepter l'opinion vulgaire que les étoiles sont équidistantes de nous, qu'elles sont comme clouées et fixées sur la huitième sphère. »

De la sorte Copernic a bien mis sur la voie Giordano Bruno, mais son héliocentrisme lui-même n'est qu'une étape dans le cheminement explicatif. Il faut regarder plus loin et aller au-delà du seul système solaire. Dans le *De revolutionibus orbium cœlestium* (1543), Copernic s'est bien sûr interrogé sur les dimensions de l'univers. Il lui a bien fallu admettre que, de la Terre à l'univers, on change d'échelle et de proportions : on passe du très grand à l'immense, et bientôt à l'infini insondable.

Enfin, la question du premier moteur du mouvement conduit Bruno à rompre avec Aristote comme avec la thèse d'un Dieu premier moteur immobile. C'est que le

principe de chaque mouvement est selon lui inhérent à ce qu'il meut, comme une sorte d'âme vive. Cette immanence du principe de mouvement à la réalité rend facultative l'idée d'un Dieu qui met en branle les choses et le monde selon une causalité extérieure. C'est toute la vision anthropomorphique de Dieu chère au christianisme qui est ici implicitement mise en cause. L'idée même de création peut-elle résister ? L'illusion géocentrique et géostatique d'un grand luminaire solaire fait pour éclairer et chauffer la Terre n'est-elle pas une naïveté d'enfant qui s'imagine que tout le visible est fait pour lui ?

D'où la mise à distance, par Bruno, du mouvement apparent des étoiles dites fixes, distribuées sur une sphère plus imaginaire que réelle. Chaque mobile a son principe de mouvement en lui-même. Il n'est donc pas mû par une cause extérieure plus ou moins transcendante. On se trouve ici plus près des païens Platon et Plotin que d'Augustin et de Thomas. Les âmes individuelles sont parties prenantes d'une âme du monde, tout comme chaque chose finie est impliquée dans l'infini dynamique de l'univers.

Tout cela n'est pas sans conséquences pour la cosmologie religieuse. Bruno juge même attentatoire à la grandeur de la divinité d'imaginer un cosmos fini créé par un dieu infini. *« Qui nie l'effet infini nie la puissance infinie. »* Le concept d'univers infini bouleverse la vision d'un monde finalisé, sensé, proportionné aux hommes, doté d'une direction univoque, accordé en son économie interne à la théâtralisation des espérances et des désespoirs, des jouissances et des repentirs. La finalité providentielle devient douteuse. L'infinité de l'univers a pour corollaire le caractère innombrable des mondes. Et Dieu est présent dans la totalité de l'univers comme en chacune de ses parties. Cette immanence nous éloigne du modèle chrétien d'une transcendance personnalisée. La célèbre expression de Nicolas de Cues est reprise par Bruno pour caractériser l'univers : « Une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part. »

Comme Spinoza plus tard, Bruno rejette le schéma créationniste d'un Dieu impulsant l'univers de l'extérieur, après l'avoir façonné dans une matière inerte. « Dieu n'est pas une intelligence extérieure faisant tourner le monde d'un mouvement circulaire ; car il doit être plus digne de lui d'être principe interne de mouvement [*internum principium motus*] qui est la nature propre, l'espèce propre, l'âme propre que possèdent, tous autant qu'ils sont, les êtres qui vivent en son sein et en son corps. »

Cet immanentisme préspinoziste se trouve formulé explicitement dans le dernier chapitre du *De immenso et innumerabilibus* : « Dieu est infini dans l'infini, partout en toutes choses, ni au-dessus ni à l'extérieur mais totalement intime à toutes choses [*non supra, non extra, sed præsentissimum*]. »

L'hérésie tourne ici à la négation d'un Dieu transcendant. L'Eglise ne pardonne pas, et d'ailleurs elle n'a jamais émis le moindre regret pour le supplice infligé par elle à Giordano Bruno. Comment peut-on soutenir qu'elle a inspiré les droits de l'homme ? Aujourd'hui encore, elle persiste et signe. Ainsi, le 3 février 2000, le cardinal Poupard (responsable au Vatican du « Conseil pontifical de la culture ») confirme à distance la condamnation : « La condamnation pour hérésie de Giordano Bruno, indépendamment du jugement qu'on veuille porter sur la peine capitale qui lui fut imposée, se présente comme pleinement motivée. » Le moins que l'on puisse dire est que l'indignation à l'idée des supplices infligés à Bruno n'étouffe pas le cardinal.

Voir : Bûcher ; Copernic ; Deux glaives ; Dogme, dogmatisme ; Fanatisme ; Galilée ; Inquisition ; Intolérance ; Obscurantisme ; Spinoza

Bûcher

La double peine. Dans l'en deçà, et dans l'au-delà. Tel est bien le sens du bûcher

catholique. Dans l'en deçà, les degrés de souffrance peuvent varier. Dans le meilleur des cas le bourreau tue d'abord, et brûle ensuite. Dans le pire, il brûle vif. Et dans le pire-pire, le bourreau arrache la langue avec une tenaille avant de brûler vif, afin de bien souligner que la liberté de parole d'un hérétique ne peut être admise. C'est ce qui est arrivé à Giordano Bruno.

La deuxième peine, éternelle, a lieu dans l'au-delà, mais c'est dans l'en deçà qu'on la prépare, en brûlant au lieu de tuer avant d'inhumer. La crémation, en effet, est interdite par le christianisme car le défunt doit obligatoirement être inhumé, donc enfoui dans la terre, pour avoir une chance d'éviter la damnation éternelle. « Poussière tu étais, poussière tu redeviendras », dit l'Ecclésiaste. Donc la crémation assure la sanction suprême, la damnation éternelle, et usurpe même le rôle de Dieu puisqu'en principe lui seul peut juger après la mort.

A propos du bûcher religieux, Francis Bacon de Verulam (1561-1626) a dit l'essentiel : « L'hérétique n'est pas celui que le bûcher brûle, mais celui qui l'allume. »

Voir : Bruno ; Deux glaives ; Dolet ; Inquisition ; Servet

Calas, Jean (1698-1762)

Comment parler de cet homme qui perd son fils, qu'il retrouve suicidé, et qui va en être comme puni par la plus abjecte des injustices ? Jean Calas supplicié, expirant sous le crucifix qu'on lui tend comme un ultime rappel de l'intolérance monstrueuse, reste à tout jamais inscrit dans la « tradition des opprimés » dont parlait Walter Benjamin. Après la révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV, les persécutions contre les protestants ont repris, et les calomnies de toutes sortes les ont induites ou justifiées. Un protestant soupçonné d'avoir tué son fils converti au catholicisme et maquillé le crime prétendu en suicide ! La rumeur se répand dans les rues de Toulouse, gonflée, amplifiée, noircie à dessein, pour que toute la chrétienté catholique s'indigne et exige aussitôt vengeance. La justice n'est pas la vengeance. Et de quoi se venger, en l'occurrence ? Qu'importe. La calomnie a fait son œuvre. Et la justice va se faire injustice. Le « crime légal » est voté, à Toulouse. Cela se déroule un quart de siècle avant la Révolution française. « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses » (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, article 10). Que de souffrances pour une seule ligne qui donne à la liberté de conscience sa garantie juridique !

Un siècle après le drame, en 1878, Hugo raconte et dénonce :

« Avant la Révolution, messieurs, la construction sociale était ceci. En bas le peuple. Au-dessus du peuple, la religion représentée par le clergé. A côté de la religion, la justice représentée par la magistrature. Et, à ce moment de la société humaine, qu'était-ce que le peuple ? C'était l'ignorance. Qu'était-ce que la religion ? C'était l'intolérance. Et qu'était-ce que la justice ? C'était l'injustice. Vais-je trop loin dans mes paroles ? Jugez-en. A Toulouse, le 13 octobre 1761, on trouve dans la salle basse d'une maison un jeune homme pendu. La foule s'ameute, le clergé fulmine, la magistrature informe. C'est un suicide, on en fait un assassinat. Dans quel intérêt ? Dans l'intérêt de la religion. Et qui accuse-t-on ? Le père. C'est un huguenot, et il a voulu empêcher son fils de se faire catholique. Il y a monstruosité

morale et impossibilité matérielle ; n'importe ! ce père a tué son fils, ce vieillard a pendu ce jeune homme. La justice travaille, et voici le dénouement. Le 9 mars 1762, un homme en cheveux blancs, Jean Calas, est amené sur une place publique, on le met nu, on l'étend sur une roue, les membres liés en porte-à-faux, la tête pendante. Trois hommes sont là, sur l'échafaud, un capitoul, nommé David, chargé de soigner le supplice, un prêtre, qui tient un crucifix, et le bourreau, une barre de fer à la main. Le patient, stupéfait et terrible, ne regarde pas le prêtre et regarde le bourreau. Le bourreau lève la barre de fer et lui brise un bras. Le patient hurle et s'évanouit. Le capitoul s'empresse, on fait respirer des sels au condamné, il revient à la vie ; alors nouveau coup de barre, nouveau hurlement ; Calas perd connaissance ; on le ranime, et le bourreau recommence ; et comme chaque membre, devant être rompu en deux endroits, reçoit deux coups, cela fait huit supplices. Après le huitième évanouissement, le prêtre lui offre le crucifix à baiser, Calas détourne la tête, et le bourreau lui donne le coup de grâce, c'est-à-dire lui écrase la poitrine avec le gros bout de la barre de fer. Ainsi expira Jean Calas. Cela dura deux heures. Après sa mort, l'évidence du suicide apparut. Mais un assassinat avait été commis. Par qui ? Par les juges. »

Voir : Bruno ; Chevalier de La Barre ; Dolet ; Fanatisme ; Intolérance ; Servet

Cambronne, Pierre (en 1815)

Dieu peut-il souffler aux hommes des gros mots ? Oui, dit Hugo. Il peut même leur inspirer un chant révolutionnaire ! Voilà bien une inversion remarquable du rapport traditionnel entre religion et politique. Pour une fois, le Dieu invoqué ne sacralise plus la domination des rois. Il fait un geste révolutionnaire et souffle à ceux qu'il inspire les cinq lettres contre la vieille Europe monarchique. La dérive impériale avait brouillé le message. Hugo le réinvente. L'art ne dit pas que le beau : il dit le juste, ou plutôt en rappelle la beauté. Voici un extrait des *Misérables* :

« L'esprit des grands jours entra dans cet homme inconnu à cette minute fatale. Cambronne trouve le mot de Waterloo comme Rouget de l'Isle trouve la *Marseillaise*, par visitation du souffle d'en haut. Un effluve de l'ouragan divin se détache et vient passer à travers ces hommes, et ils tressaillent, et l'un chante le chant suprême et l'autre pousse le cri terrible. Cette parole du dédain titanique, Cambronne ne la jette pas seulement à l'Europe au nom de l'Empire, ce serait peu ; il la jette au passé au nom de la Révolution. On l'entend, et l'on reconnaît dans Cambronne la vieille âme des géants. »

Camus, Albert (1913-1960)

Philosophe de la laïcité, Albert Camus l'est sans doute par sa radicalisation de la responsabilité humaine dans l'invention du sens. Et cela commence par l'absurde. La vie humaine n'est pas d'abord pourvue de sens. Camus l'écrit. Il y a bien une absurdité première du fait d'être au monde. L'homme est nu d'abord. A lui d'inventer sa vie, d'en définir le sens. La religion sera une des versions de ce geste. L'humanisme athée ou agnostique une autre version. Mais la liberté de se choisir et de se faire ne peut être déléguée.

Le Mythe de Sisyphe est une cure, ou, si l'on veut, un vaccin, contre les grands récits qui voilent la responsabilité humaine fondamentale, celle d'inventer le sens au lieu de le supposer préexistant à l'aventure humaine. La philosophie de l'absurde, telle que Camus la développe, est une propédeutique à la liberté la plus radicale de l'homme, celle qui le rend responsable de son être par les choix existentiels qu'il va effectuer. Ni péché ni héroïsme, la prosaïque décision d'agir de telle ou telle façon et de se construire selon les conséquences d'une telle décision est originaire.

La laïcité peut trouver ici son point d'ancrage existentialiste. Notre liberté est celle de nous faire tel ou tel, et il importe que nulle contrainte arbitraire ne vienne l'entraver, voire l'empêcher complètement. L'idée traditionnelle de la religion chrétienne est que sans Dieu l'univers n'a pas de sens. « Misère de l'homme sans Dieu », écrit Pascal. Une telle idée dénie donc à l'homme la capacité de donner du sens à son existence par ses seules ressources. Et voilà l'humanité rabaissée, condamnée à expier sans cesse une faute imaginaire, étrangement transmise de génération en génération comme pour signaler son caractère indélébile, inscrit dans la nature humaine. Absurde.

Albert Camus prend au mot cette absurdité supposée, mais il en renverse totalement la signification, en redressant l'homme courbé sous son rocher, comme Epicure redresse l'humanité et lui fait regarder les dieux en face, pour leur signifier qu'il ne les craint pas (voir le début du *De natura rerum*, *De la nature*, de Lucrèce). La tâche répétitive qui consiste à porter le rocher jusqu'au sommet pour le voir dévaler de nouveau la pente symbolise la temporalité humaine, cyclique par sa finitude, alternance de construction et de destruction, de vie et de mort, de joie et de souffrance. Les accents seront nietzschéens ou pascaliens selon l'éclairage choisi. Dans le premier cas, l'acceptation sans ressentiment de la condition humaine et de tout ce qui la caractérise se fait affirmation et source de bonheur. Dans le second, l'insistance sur la finitude et l'absurdité supposée de la répétition quotidienne conduit à une disqualification de l'existence terrestre, tout au plus bonne à mettre en œuvre une souffrance donnée comme rédemptrice.

L'humanisme tragique de Camus est à l'évidence plus proche de Nietzsche que de Pascal. Il « nie les dieux » qui exigeraient des hommes une sorte de prosternation et d'humiliation. Héros proprement humain, Sisyphe accomplit la vocation prométhéenne. Prométhée vola aux dieux le feu et la connaissance des arts et des savoir-faire, afin de permettre aux hommes de produire eux-mêmes leur existence, d'être en quelque sorte les auteurs de leur destinée. Telle est l'émancipation radicale d'une liberté qui décide de ce que sera l'être de chacun, et non seulement de ce que sera chaque acte. L'action est ici autoengendrement et, malgré sa tâche répétitive, l'homme absurde découvre une autre façon de faire exister le sens. Au lieu de le recevoir tout fait d'une divinité dont il dépendrait, l'homme libre l'invente : le savoir d'une telle tâche suffit alors à « remplir un cœur d'homme », à ouvrir la voie au bonheur. Il réconcilie d'ailleurs avec l'univers, senti et compris et dans sa beauté, dans la plénitude de sa présence native, sans qu'un dieu soit nécessaire pour l'expliquer.

Il n'y a là aucune indifférence aux questions métaphysiques, mais une décision d'user sans complexe du pouvoir propre de la conscience et de la pensée. Ainsi se forge la lucidité agissante autant que le savoir spéculatif. Un humanisme critique se déploie ici par la liberté ontologique, liberté de l'être qui se fait en faisant. Il libère le ciel et la terre des craintes idolâtres. Il réconcilie l'humanité avec elle-même en inaugurant une confiance nouvelle ; il s'ouvre à la poésie cosmique. L'homme tragique et absurde transfigure ainsi sa condition, sans orgueil ni fausse modestie. Bref, il devient maître de son destin. Lisons :

> « Le bonheur et l'absurde sont deux fils de la même terre. Ils sont inséparables. L'erreur serait de dire que le bonheur naît forcément de la découverte absurde. Il arrive aussi bien que le sentiment de l'absurde naisse du bonheur.

> “Je juge que tout est bien”, dit Œdipe, et cette parole est sacrée. Elle retentit dans l’univers farouche et limité de l’homme. Elle enseigne que tout n’est pas, n’a pas été épuisé. Elle chasse de ce monde un dieu qui y était entré avec l’insatisfaction et le goût des douleurs inutiles. Elle fait du destin une affaire d’homme, qui doit être réglée entre les hommes. Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose. De même, l’homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes les idoles. Dans l’univers soudain rendu à son silence, les mille petites voix émerveillées de la terre s’élèvent. Appels inconscients et secrets, invitations de tous les visages, ils sont l’envers nécessaire et le prix de la victoire. Il n’y a pas de soleil sans ombre, et il faut connaître la nuit. L’homme absurde dit oui et son effort n’aura plus de cesse. […]
>
> Je laisse Sisyphe au bas de la montagne ! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d’homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux. »
>
> Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*,
> Paris, Gallimard, 1942, pages 165-166.

Voir : Athéisme ; Humanisme ; Laïcité ; Liberté de conscience ; Morale ; Philosophie

Canada (et Québec)

Daniel Baril, universitaire québécois spécialiste de la laïcité, souligne dans ses travaux les limites de la laïcité au Canada, et entre autres au Québec, où pourtant le mouvement laïque représente une force essentielle, écoutée et respectée. Il parle entre autres du « communautarisme à la canadienne » et dénonce les notions polémiques, comme celle de « laïcité ouverte », qui au Canada comme en France dissimulent mal, sous un vocable trompeur, un rejet effectif de l’émancipation laïque.

Pays où se sont mêlées des populations aux origines diverses, le Canada s’est efforcé de construire un cadre intégrateur. Mais, comme en France et aux Etats-Unis, la question s’est posée du choix entre *salad bowl* et *melting-pot*. Juxtaposition de communautés qui ne se mélangent pas, ou intégration véritable de personnes très diverses dans un cadre commun ? Version communautariste du multiculturalisme, ou version universaliste des droits égaux reconnus à tous, sans considération des appartenances traditionnelles ? Cette alternative entre deux « idéal-type » peut sembler trop simple, et sans doute faut-il concevoir des figures intermédiaires, ou mixtes. Mais elle présente le mérite de penser la question décisive de la conciliation entre unité et diversité. Unité du cadre légal qui intègre, et diversité non des groupes constitués comme tels, mais des personnes qui construisent librement leur identité, c’est-à-dire sans allégeance obligée à une communauté d’appartenance.

La solution laïque authentique consiste à conjuguer la liberté de conscience et l’égalité de droits, tout en orientant la puissance publique vers le bien commun à tous, et lui seul. Cela exclut tout privilège public de la religion, et toute modulation de la loi commune en fonction des revendications religieuses. Mais la pression des communautés religieuses est forte. Avides de concessions à leurs exigences, elles mènent une guerre plus ou moins larvée contre la laïcité républicaine, qui met toutes les options spirituelles au même niveau.

Les athées canadiens ne demandent pas des égards spéciaux, et l’égalité veut qu’il en aille de même pour les croyants. D’où l’idée que tout accommodement dit raisonnable aux demandes religieuses porte atteinte à la fois à l’égalité de tous les Canadiens et à l’orientation universaliste du cadre fédéral. Déjà, la référence à Dieu présente dans le préambule de la Charte canadienne des droits et libertés constitue un privilège accordé aux croyants, et par conséquent une discrimination des athées et des agnostiques. « [Le] Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit. »

Le paradoxe est que cette même charte place au-dessus de tout le rejet de la discrimination, donc du privilège, qui équivaut à une discrimination positive. Sous l'influence de Charles Taylor, qui tient le facteur religieux comme constitutif des identités, la laïcité n'est invoquée que dans la modalité obligée de son « ouverture » aux religions. Dans cet esprit, la laïcité dite « ouverte » y est comprise comme une « forme de laïcité admettant des manifestations du religieux dans les institutions publiques ». Pour comprendre le ressort idéologique d'une telle consécration du privilège des religions, il suffit de lire un extrait significatif du rapport de la récente commission présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor, instaurée en 2007 pour faire un état des lieux de la laïcité au Québec et au Canada. Il y est affirmé que *« l'Etat laïque, en œuvrant à la mise à distance de la religion, adhère à la conception du monde et du bien des athées et des agnostiques et ne traite conséquemment pas avec une considération égale les citoyens qui font une place à la religion dans leur système de croyances et de valeurs ».*

Cette phrase conjugue une omission et une confusion qui débouchent sur un contresens typique. L'omission concerne les convictions tenues à distance par la séparation laïque. Ce ne sont pas seulement les religions, mais aussi l'humanisme athée ou agnostique. La confusion qui résulte de cette omission est celle qui solidarise l'Etat laïque de l'athéisme et de l'agnosticisme. Le contresens final concerne le statut de l'Etat laïque, qui n'est pas partie prenante de la concurrence entre convictions personnelles (athée, agnostique ou religieuse), mais assure justement leur égalité de traitement du fait qu'il se tient *en dehors* d'elles, à la façon d'un cadre d'organisation neutre, universaliste, et uniquement animé par le souci du bien commun à tous.

La lecture du *Manifeste pour un Québec pluraliste* paru en février 2010 et inspiré par la même idéologie révèle la solidarité entre le contresens évoqué et une autre confusion : celle du multiculturalisme et de la valorisation des religions au titre de la promotion du patrimoine culturel. Au Canada, en Espagne, en Italie, et même en France, l'invocation du culturel devient de plus en plus souvent le paravent d'une façon détournée de reconquérir le privilège du cultuel. Or, en l'occurrence, ce qui fait partie de la culture, c'est entre autres l'ensemble des œuvres inspirées par la religion, et un pays laïque ne doit s'y référer que par une connaissance distanciée, non par un prosélytisme déguisé. En réalité, le label « culturel » recouvre ici une tentative subreptice de restaurer les privilèges du « cultuel ». C'est ce que fait la charte canadienne en stipulant que les libertés fondamentales doivent être interprétées « en concordance avec la promotion et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens » (article 27). En Italie, Silvio Berlusconi a dans le même esprit soutenu que

la présence de crucifix dans les salles de classe des écoles publiques était légitime comme témoignage culturel de l'histoire italienne. Il aurait pu demander au même titre la présence de la faucille et du marteau, car le Parti communiste italien a été le plus puissant parti communiste d'Europe pendant de nombreuses années.

Au Canada, en France, en Italie et en Espagne, pour ne citer que ces pays, la contestation de la laïcité multiplie les expressions contradictoires et dénuées de sens. On milite ainsi pour une neutralité « souple », « bienveillante », c'est-à-dire en fait favorable à des égards spéciaux pour les religions. Or de tels égards brisent l'égalité de droits. Dès qu'on renonce à cette perversion terminologique, ils apparaissent crûment pour ce qu'ils sont : des *privilèges*. Enfin, la neutralité laïque doit s'exprimer non seulement par référence aux institutions publiques, mais aussi pour les fonctionnaires de ces institutions. Imagine-t-on un professeur entrer dans une classe avec un tee-shirt portant la mention « Dieu est une fiction » ? Non. La liberté de conscience des élèves serait bafouée, comme elle le serait si un croyant prétendait faire cours avec une grande croix charismatique sur sa veste ou une kippa sur sa tête.

La déontologie laïque prend deux formes. Dans les services publics autres que l'école, elle s'applique aux agents qui représentent et mettent en œuvre le service public. Leur neutralité vestimentaire requise pendant le temps de service n'est nullement une brimade, mais un affichage symbolique de l'universalisme d'un Etat qui n'entend privilégier personne. Elle n'est pas exigible de ses usagers car ceux-ci ne sont pas tenus d'incarner l'universel et viennent librement acheter ou recevoir une prestation. En revanche, dans des écoles publiques, il y a une symétrie d'exigence entre la neutralité des enseignants et la retenue des élèves, justifiée par la nécessaire sérénité du lieu d'étude, que troubleraient des manifestations ostensibles d'appartenance religieuse ou politique. Le débat sur cette question au Canada existe aussi en France et dans les pays où la coexistence de populations diverses appelle un dispositif d'accueil neutre, car seule cette neutralité permet d'héberger la diversité sans heurts.

Daniel Baril résume la revendication du mouvement laïque au Québec de la façon suivante : « L'adoption d'une déclaration de la laïcité de l'Etat paraît essentielle et incontournable, que ce soit sous forme d'un ajout à la Charte québécoise des droits et libertés ou par l'adoption d'une nouvelle charte spécifique à la laïcité. […] Mais si jamais une charte de la laïcité républicaine en venait à être adoptée, nous aurons droit à un nouvel épisode de conflits juridico-politiques entre Québec et Ottawa puisqu'une telle charte entrera en contradiction avec la Charte canadienne des droits et libertés fondée sur le communautarisme. » On lira sur ce point l'ouvrage dirigé par Daniel Baril et Yvan Lamonde : *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec* (Québec, Presses de l'université de Laval, 2013).

Voir : Communautarisme ; Culture ; Multiculturalisme

Canossa

L'expression courante « aller à Canossa » signifie reconnaître sa défaite et se plier aux exigences du vainqueur. Dans la longue histoire de la compétition entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique, l'affrontement entre le pape Grégoire VII et l'empereur germain Henri IV a fait date. A l'origine, vers le milieu du XI^e^ siècle, un mouvement de réforme qui vise à soustraire l'institution ecclésiale à toute emprise du pouvoir temporel des laïcs, connu sous le nom de « réforme grégorienne ». Amorcée avec Léon IX, cette réforme se poursuit avec le pape Grégoire VII qui entend à la fois recentrer les ecclésiastiques sur leur rôle religieux, sans contamination d'intérêts matériels, et réaffirmer le magistère du pape en ce qui concerne la nomination des évêques. C'est la fameuse querelle des Investitures, querelle à rebondissements où se

joue pour les dignitaires de l'Eglise la question de la préséance du pouvoir religieux sur le monde des laïcs, entendus ici comme personnes sans responsabilité dans l'organisation ecclésiale. La lutte a lieu entre des pouvoirs qui tous deux tendent à une hégémonie aussi large que possible.

Le premier grand conflit oppose la papauté et l'empereur du Saint Empire romain germanique entre 1075 et 1122. A l'époque, les souverains temporels tiennent à choisir eux-mêmes les personnes auxquelles seront dévolues en même temps les investitures spirituelles et les possessions matérielles correspondantes. Selon eux, les évêques doivent se comporter en relais de l'autorité impériale. Ainsi est assuré le contrôle du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel. Mais cette domination est assortie, selon les papes, d'un détournement grave pour la religion. Le clergé ainsi nommé tend à manquer à ses obligations spirituelles du fait de la confusion entre le sacerdoce et le pouvoir temporel, source de jouissances matérielles.

Une séparation des deux pouvoirs serait sans doute la solution, mais au XI^e^ siècle l'Eglise n'entend pas faire abstinence au point de perdre les avantages innombrables que lui procure son emprise temporelle. Comment garder ces avantages tout en rappelant le clergé à son rôle propre ? C'est Grégoire VII qui invente la solution, celle d'une préséance incontestée du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, stipulée dans les fameux *Dictatus papæ* de 1075. Le conflit est dès lors inévitable, et il va interférer, en période féodale, avec les conflits récurrents entre vassaux et suzerains, entre nobles et empereur. Il débouche sur une victoire provisoire du pape, mais le conflit renaîtra. Car deux intransigeances s'affrontent dans le rapport entre « les deux moitiés de Dieu ». L'Eglise refuse de se replier sur sa seule mission religieuse et spirituelle, et l'empereur refuse de s'en tenir à son pouvoir temporel sans médiation des évêques. Finalement la chose va durer jusqu'à ce que la séparation laïque permette de sortir radicalement d'une telle logique, en refusant la domination à l'un comme à l'autre.

Premier incident, très grave pour l'empereur : le pape Nicolas II attribue, en 1059, l'élection des futurs papes aux seuls cardinaux. Le pape cesse ainsi d'être l'homme lige de l'empereur. La collaboration inaugurée par Constantin et poursuivie par Théodose est donc en danger. La dynastie des Carolingiens puis celle des Ottoniens avaient globalement respecté l'idée de la suprématie du pouvoir religieux dit spirituel. Mais pour l'empereur germanique Henri IV, la faculté de nommer les évêques est précieuse, car elle lui assure un pouvoir incontesté en Italie comme en Allemagne du fait qu'il leur confie des fonctions régaliennes. D'où une vive querelle avec le pape qui est décidé quant à lui à affirmer sa préséance. Les *Dictatus papæ* de 1075, rédigés par Grégoire VII, ont mis sèchement les choses au point pour rappeler la prééminence du sacerdoce sur l'Empire. C'est au pape de faire les nominations des évêques, non à l'empereur. Ainsi Rome déclare-t-elle illicite toute investiture d'un ecclésiastique effectuée par un laïc.

Un vif incident va rendre manifeste la tension entre les deux pouvoirs. Au mois de décembre 1075, Grégoire VII apporte son appui à l'archevêque de Milan qui vient d'être choisi contre un candidat soutenu par l'empereur Henri IV. Celui-ci réunit les évêques allemands et italiens en janvier 1076, et il leur fait déposer le pape. Grégoire VII réagit aussitôt en appliquant la doctrine contenue dans les *Dictatus papæ*. Il dépose à son tour Henri IV et l'excommunie. Parallèlement, il incite ses sujets à l'insoumission en déclarant caduc leur serment de fidélité. L'affaire est très grave pour Henri IV, qui décide d'aller voir le pape et de demander pardon. Il se rend à Canossa, près de Reggio d'Emilie. Il y arrive le 25 janvier 1077 et demande pardon au pape, non sans avoir fait d'abord pénitence. Grégoire VII pardonne, mais exige un serment d'Henri IV, qui le prononce. Mais le conflit rebondira trois ans plus tard. L'épisode est emblématique de la lutte des deux pouvoirs, comme le sera dans une perspective similaire, deux siècles plus tard, la rivalité entre le roi de France Philippe le Bel et le pape Boniface VIII, toujours à propos des investitures.

Voir : Concordat ; Deux glaives ; *Dictatus papæ* ; Séparation laïque

Caractère propre

Contrôlant en France la majeure partie des établissements scolaires privés sous contrat d'association avec l'Etat, l'Eglise catholique ne manque pas une occasion de s'en servir pour promouvoir la religion. Or le paradoxe est qu'elle le fait en utilisant des financements publics provenant de l'impôt payé par tous les contribuables, qu'ils soient athées, agnostiques ou croyants. Le deuxième article de la loi de 1905, qui interdit le financement public des cultes, est ainsi contourné, voire contredit par la loi Debré de 1959, puisque la lettre et l'esprit de la séparation laïque sont de réserver à l'intérêt général l'utilisation des deniers publics. Pour habiller la chose, Michel Debré, auteur de la loi qui organise ce financement en décembre 1959, utilise la notion de « caractère propre ».

Ce caractère propre, en l'occurrence, est un déguisement verbal du caractère religieux, donc tendancieux, d'institutions scolaires qui certes enseignent des connaissances et des savoir-faire contenus dans les programmes nationaux, mais le font explicitement dans une perspective religieuse qui ne se réduit pas à la catéchèse en

principe facultative et assignée à certaines heures de cours. De très nombreuses écoles privées religieuses se présentent elles-mêmes comme portées par un projet d'ensemble d'inspiration chrétienne, et dès lors on peut se demander comment la liberté de conscience des élèves est respectée dans un tel contexte, puisque c'est à la faveur de l'enseignement de savoirs en principe indépendants de toute religion que s'effectue une sensibilisation religieuse. Le risque de confusion est réel, et c'est l'argent public qui en est l'instrument. C'est une bien étrange conception de la République que celle qui accorde ainsi des privilèges à la religion, mais qui ne finance pas dans le même temps des écoles privées dont le « caractère propre » serait l'humanisme athée.

Imaginons que chaque type d'option spirituelle (religieuse, athée, agnostique) donne lieu à des écoles à « caractère propre », financées comme il se doit à égalité pour éviter toute discrimination. Cela aboutirait à une communautarisation de l'argent public, sans doute au détriment de l'école publique, commune à tous. Une école qui quant à elle ne dispose pas d'un caractère propre, puisqu'elle accueille tous les enfants sans aucun prosélytisme et avec une déontologie laïque qui les préserve de tout conditionnement religieux ou idéologique.

On a vu la contradiction d'un tel dispositif à l'occasion du projet d'enseignement laïque de la morale, contesté par certains responsables de l'enseignement privé catholique au nom du « caractère propre ». A l'idée d'une morale laïque, c'est-à-dire commune à tous, promouvant des principes universels, elle a opposé la morale chrétienne, comme si à ses yeux « laïque » voulait dire « athée ». Ce contresens est ressassé à plaisir, avec une certaine mauvaise foi. C'est ignorer le sens de la laïcité, ou plutôt feindre de l'ignorer. Il faut noter que l'Eglise a voulu freiner ainsi l'élévation du particulier à l'universel en refusant l'idée d'une morale commune qui ne se fonderait pas sur la religion mais ne la contredirait pas non plus.

Par vocation, les écoles de la République ne doivent promouvoir que ce qui est commun à tous, et viser l'émancipation de chacune et chacun par l'instruction, fondement d'éducation et de liberté. On voit ici la contradiction majeure de la loi qui proclame le caractère propre des écoles privées religieuses tout en prétendant assurer le respect de la liberté de conscience des élèves qu'elle accueille. Elle permet à l'Eglise catholique de poursuivre son prosélytisme sous couvert de « caractère propre », ce qui bafoue la liberté de conscience des élèves et la neutralité républicaine des programmes nationaux. Les élèves athées sont-ils respectés quand le projet d'établissement s'ordonne à une visée religieuse ? Les lois laïques sont objectivement enfreintes : la loi Goblet du 30 octobre 1886 et la loi de séparation laïque du 9 décembre 1905.

Nombre d'écoles privées religieuses sous contrat stipulent d'ailleurs que leur « caractère propre » ne saurait être confiné dans une catéchèse optionnelle, et imprègne toute l'atmosphère éducative mise en œuvre, y compris par des conditionnements religieux plus ou moins directs. Pour preuve le détournement chrétien d'une éducation sexuelle pourtant cadrée par les lois républicaines : « Le projet spécifique de l'enseignement catholique attaché à la formation intégrale de la personne humaine réfère l'éducation affective, relationnelle et sexuelle à une vision chrétienne de l'anthropologie et l'inscrit dans une éducation plus large à la relation qui concerne tout le parcours scolaire. »

Par ailleurs, la contractualisation était prévue entre l'Etat et chaque établissement. Or les responsables de l'enseignement privé catholique sous contrat se comportent de plus en plus en mandataires d'un réseau unifié constitué en lobby, qui entend devenir l'interlocuteur à part entière de l'Etat et même se faire reconnaître comme dépositaire d'une mission de service public. C'est une imposture.

Victor Hugo, croyant et laïque, savait distinguer la foi religieuse désintéressée de la captation cléricale de l'école. C'est pourquoi il s'illustra dans son discours contre la loi Falloux, le 15 janvier 1850, en interpellant ce qu'il appelait le « parti clérical ». Relisons-le, au moment où il s'adresse aux tenants de l'école sous tutelle religieuse :

« Je ne veux pas vous confier l'enseignement de la jeunesse, l'âme des enfants, le développement des intelligences neuves qui s'ouvrent à la vie, les générations nouvelles, c'est-à-dire l'avenir de la France. Je ne veux pas vous confier l'avenir de la France, parce que vous le confier, ce serait vous le livrer. »

Voir : Argent public, école publique ; Ecole laïque ; Ecole privée ; Laïcité ; Liberté de conscience ; Loi Debré

Castellion, Sébastien (1515-1563)

Sébastien Castellion naît en 1515, au moment où Luther fait connaître ses thèses sur la vertu des indulgences, vive critique de la corruption de l'Eglise catholique. Le protestantisme, d'abord en conflit avec la hiérarchie catholique, promeut alors la liberté de conscience contre le dogmatisme de l'Eglise et sa tendance répressive à l'égard de toute contestation de ses dogmes. Castellion adhère à la Réforme sur cette base, et toute sa vie il va rester fidèle à un tel idéal, qu'il radicalise. Après des études à Lyon, où il découvre l'humanisme de la Renaissance, il se rend à Strasbourg en 1540 et y fait la connaissance de Calvin. Il le rejoint à Genève en 1542 et y prend ses fonctions de directeur de collège.

Très vite, il éprouve un malaise croissant devant l'autoritarisme de Calvin, qui construit une nouvelle orthodoxie et condamne tous ceux qui s'en écartent. Castellion, qui avait cru voir dans la réforme protestante une authentique philosophie de la liberté, se rend compte qu'il n'en est rien dès lors qu'une réforme désireuse de s'institutionnaliser se met à fonctionner comme l'Eglise catholique, notamment en faisant la chasse aux hérétiques. Il rédige en 1543 une sorte de manuel d'éducation morale intitulé *Dialogues sacrés*. Son rejet de toute persécution s'y manifeste avec force. Il débouche sur une dénonciation de la tyrannie exercée sur les consciences et sur les corps, entraînant des sévices indignes à ses yeux d'une religion d'amour. Son anticonformisme le conduit à mettre en cause les autorités politiques et religieuses qui font fi de la tolérance et de la liberté. Il écrit : « Il n'y a rien qui résiste plus obstinément à la vérité que les grands de ce monde. » Il est donc en rupture avec l'allégeance de Luther et de Calvin aux pouvoirs établis.

Calvin, à Genève, fait régner une discipline de fer qui conjugue un moralisme tatillon et la stigmatisation violente de toute déviance. Ralliés bientôt à la doctrine qui plus tard sera resserrée dans la formule « Tel roi, telle religion » (*Cujus regio, ejus religio*), Luther et Calvin sombrent dans le conformisme politique, assorti d'une soif de partage de territoires avec l'Eglise catholique. Il n'est dès lors plus question de respecter la liberté de l'individu, puisque la soumission obligée au prince qui domine une contrée exclut toute dissidence. Jugeant insupportables l'intolérance de Calvin et sa pratique arbitraire du pouvoir, Castellion démissionne du collège. Aussitôt il reçoit l'ordre de quitter Genève. Il va connaître une certaine misère jusqu'au moment où l'université de Bâle l'accueille comme maître ès arts puis lecteur de grec.

Le 27 octobre 1553, Calvin fait brûler vif Michel Servet. Le meurtre bouleverse Castellion. La rupture est désormais définitive, et Castellion ne va pas rester muet. En 1554 paraît à Bâle, sous un nom d'emprunt (Martin Bellie), une plaquette intitulée *De hæreticis, an sint persequendi ?* (« Faut-il persécuter les hérétiques ? »). Le texte se présente comme une sorte de florilège d'extraits tournés contre l'intolérance. On y trouve même des textes tirés de Luther, à côté de propos d'Erasme et de Martin Bellie, *alias* Castellion. Ce vibrant plaidoyer pour la liberté de conscience met implicitement en cause les donneurs de leçons et de châtiments corporels qui s'arrogent le droit de juger ce qu'ils n'ont pas à juger. La charge contre Calvin y est évidente. L'auteur y fait à chacun un devoir de « corriger sa vie, et non de condamner les autres ».

Théodore de Bèze, en fidèle lieutenant de Calvin, s'en prend à Castellion de façon très vive. Et Calvin lance l'anathème avec le sens de la nuance qui le caractérise : « Castellion est un monstre qui a autant de venin qu'il a d'audace. » Castellion relèvera le défi par un pamphlet au titre significatif : *Contra libellum Calvini* (« Contre le libelle de Calvin »). L'assassinat de Michel Servet y est condamné avec colère. Sur le plan théologique, Castellion est aussi hétérodoxe que sur le plan des pratiques de pouvoir. Il rejette une thèse centrale, celle de la prédestination. Les attaques fusent de toutes parts contre ce penseur qui décidément rejette toute doctrine rationnellement intenable à ses yeux. En 1562, il rédige et publie *Conseil à la France désolée*, où il plaide de nouveau pour la tolérance et contre les affrontements interreligieux. Son obstination soulève contre lui la haine des milieux protestants, et des membres de sa famille sont inquiétés pour avoir diffusé le texte. Castellion meurt peu après, accablé, le 29 décembre 1563.

Voir : Fanatisme ; Intolérance ; Liberté de conscience

Catéchisme

Les termes « catéchisme » et « catéchèse » proviennent d'un verbe grec, κατηχεῖν (*katékhein*) qui signifie littéralement faire résonner un point de vue, lui donner de l'audience non pas par un enseignement neutre mais par une exposition valorisante. Le but visé n'est pas d'instruire, mais de convaincre. Le thème de la « révélation » souligne d'ailleurs que l'acte de foi n'a rien d'une persuasion rationnelle. Plus précisément, le catéchisme désigne l'exposé didactique, et déterminé officiellement par l'institution religieuse, des articles de la foi chrétienne. Il est partie prenante de la catéchèse, définie comme le processus d'ensemble de l'éducation des enfants, des adolescents et des adultes à la doctrine chrétienne. Composante essentielle de la mission évangélique revendiquée par le christianisme, la catéchèse s'ordonne donc à une vision du monde particulière, qu'elle a pour rôle de faire partager au maximum de personnes. Particularisme et prosélytisme sont donc ici en jeu, et c'est la raison pour laquelle l'école laïque ne peut héberger le catéchisme, à ne pas confondre avec une information objective et distanciée sur le contenu de toutes les doctrines religieuses, menée dans un but culturel et non cultuel. Notons que, dans les trois grandes religions du Livre (les divers christianismes, le judaïsme et l'islam), existent des processus similaires d'éducation doctrinale, destinés à la propagation de la foi et à la multiplication des fidèles, comme à la défense du corpus de dogmes par lequel chaque religion se définit.

Nul ne peut confondre un enseignement de connaissances et de principes communs à tous avec le prosélytisme que pratiquent les tenants d'une religion ou d'une idéologie politique pour s'assurer des fidèles ou des militants. Le catéchisme est la mise en œuvre méthodique d'un tel prosélytisme. Les familles qui entendent faire donner une éducation religieuse à leurs enfants doivent être libres de le faire, avec leurs propres deniers, mais elles ne peuvent demander à la puissance publique d'assumer un tel rôle. C'est cela qui a conduit les laïques à faire sortir la religion des horaires d'enseignement des écoles publiques. Mais afin de permettre aux parents désireux d'envoyer leurs enfants au catéchisme, ils ont prévu de libérer une journée dans la semaine. D'où, en France, le jeudi puis le mercredi, partagés entre repos ou sport et catéchèse ou sensibilisation humaniste pour ceux qui le veulent.

Dans cet esprit, selon les termes de la loi du 28 mars 1882 (article 2), les écoles publiques doivent vaquer un jour par semaine, en plus du dimanche, afin de permettre aux parents qui le désirent de faire donner une instruction religieuse à leurs enfants, en dehors des édifices scolaires. L'interdiction de donner l'enseignement religieux pendant les heures de classe se trouve confirmée par la loi du 9 décembre 1905 relative à la séparation des Eglises et de l'Etat, dont l'article 30, aujourd'hui abrogé, est ainsi

rédigé : « Conformément aux dispositions de l'article 2 de la loi du 28 mars 1882, l'enseignement religieux ne peut être donné aux enfants de six à treize ans, inscrits dans les écoles publiques, qu'en dehors des heures de classe. »

Les instructions formulées au cours de la Troisième République sont un exemple remarquable de la neutralité laïque, assortie du respect scrupuleux de la liberté des familles et des enfants qui entendent inscrire la religion dans leur choix de vie. Qu'on en juge : « L'instituteur n'a ni qualité ni compétence pour dispenser à la place du curé ou de son représentant un enseignement de catéchisme. Il ne peut le faire répéter ni pendant les heures réglementaires de l'école, qui doivent être consacrées intégralement à l'enseignement fixé par les programmes, ni dans les locaux affectés à cet enseignement » (Instruction ministérielle du 9 avril 1903).

Voici des précisions complémentaires, toujours exemplaires du scrupule républicain et laïque. « Les enfants ne doivent être envoyés à l'église pour les catéchismes ou pour les exercices religieux qu'en dehors des heures de classe. L'instituteur n'est pas tenu de les y surveiller. […] Pendant la semaine qui précède la première communion, l'instituteur doit autoriser les élèves à quitter l'école aux heures où leurs devoirs religieux les appellent à l'église » (Règlement scolaire modèle du 18 janvier 1887 ; instruction du 9 avril 1903).

« Dans les internats annexés aux écoles primaires supérieures, les pères de famille doivent toujours être consultés sur la participation de leurs enfants aux exercices du culte. Toutes facilités sont données aux élèves pour se conformer sur ce point aux volontés de leur famille sans que les études puissent en souffrir quelque détriment » (arrêté du 20 décembre 1888, article 5).

Voir : Abstention ; Autonomie ; Déontologie laïque ; Laïcité ; Neutralité

Cathare (hérésie)

En grec, le mot *catharos* veut dire « pur, sans mélange ». La pureté d'un corps, on le sait, est le fait d'être sans mélange, comme l'or pur qui n'est mêlé d'aucun autre métal. Dans le champ religieux chrétien, si marqué par un désir d'exemplarité visible et affichée, la place du thème de la pureté est essentielle. Elle donne souvent lieu à une rhétorique de dénonciation des souillures, des impuretés, des corruptions dont l'imminence menaçante est le propre d'une condition déchue depuis le péché originel. Ainsi, la religion incite à intégrer un discours de disqualification de la vie terrestre, règne du principe du mal qui tend à effacer voire à détruire le principe du bien. Mais pour un croyant qui pose la toute-puissance du Dieu du bien, la chose est théoriquement impossible. Or le constat de ce que devient le monde est alarmant. Ne témoigne-t-il pas plutôt pour une puissance comparable du bien et du mal, et de leurs dieux respectifs ?

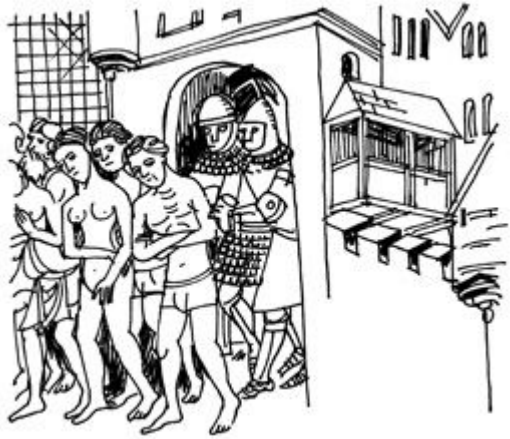
Une telle interrogation se fait d'autant plus angoissante que même des personnages importants de l'Eglise, qui devraient être irréprochables, apparaissent corrompus. C'est sur de telles bases théologiques qu'apparaît au XII^e^ siècle un mouvement immédiatement déclaré hérétique par l'Eglise : le mouvement cathare. En 1156, des évêques de Cologne et de Liège repèrent un clerc, Jonas, qu'ils disent « convaincu de l'hérésie des cathares ». Ceux qui ainsi se disent « purs » affirment une vision pessimiste, et même noire, du monde terrestre. A leurs yeux, le principe du mal, personnifié par le diable, y opère efficacement malgré l'existence de Dieu.

L'Eglise catholique va donc désigner les cathares comme des dualistes, proches des manichéens, et, partant, comme des hérétiques. Les cathares sont en effet hantés par le problème du mal et le trouble que leur cause en regard l'idée d'un Dieu tout-puissant, infiniment bon, qui aurait donc dû avoir la volonté et le pouvoir d'empêcher

le mal. Or celui-ci existe, et son imputation à la liberté humaine ne résout pas la question. Pourquoi en effet Dieu n'a-t-il pas muni les hommes du pouvoir de bien user d'une telle liberté ? C'est à ce point précis que surgit l'hypothèse dualiste, qui va s'affirmer de façon plus ou moins radicale selon les endroits et les traditions historiques. Un point commun : le monde visible est constitué de créatures corrompues, et il atteste la puissance du diable. Des variantes théologiques apparaissent, hypothéquant l'unité de l'hérésie. Les plus radicaux posent un dualisme absolu des deux mondes, de Dieu et du diable. Ce dualisme cosmologique induit donc un dualisme théologique, qui affirme l'existence de deux principes opposés, le bon et le mauvais, tous deux créateurs et éternels, à parité. D'autres cathares, plus nuancés, réaffirment le monothéisme et l'existence d'un seul Dieu, bon et tout-puissant, éternel. Mais ce dieu a laissé le diable, ange entré en rébellion, intervenir dans le devenir du monde et y installer le mal. Enfin, sans radicaliser le dualisme évoqué, une troisième tendance, plus hybride, représentée par Bartholomé de Carcassonne, stipule qu'il existe au-delà et au-dessus de ce monde corrompu un autre monde formé de créatures incorruptibles et éternelles. Trois ordres distincts aux frontières parfois mal définies se distinguent donc dans l'univers cathare.

Quelle que soit leur obédience, les cathares nient tous le dogme catholique de la Sainte Trinité. Pour eux, Dieu le Père est une personne supérieure au Fils et au Saint-Esprit. La divinité du Christ est donc niée, comme dans l'arianisme. Les cathares nient la résurrection et le purgatoire. Certains, en petit nombre, reprennent à la religion orphique de l'Antiquité grecque le thème de la métempsychose, c'est-à-dire de la transmigration des âmes qui s'incarnent dans des corps successifs. L'âme peut ainsi expier sa faute et se purifier par des vies de rédemption. Pour tous les cathares, l'Ancien Testament a pour auteur le diable lui-même. D'où le rejet manifesté à l'égard de ses héros : Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, entre autres, sont dits ennemis de Dieu et ministres du diable. Une exception notable est faite pour le livre de Job, dont la tragédie du mal et des maux est le thème essentiel. Pour les cathares, en bref, c'est ce monde-ci, ici-bas, qui est le véritable enfer, et il ne changera pas.

Enfin, sur le plan liturgique, les cathares dénient toute valeur aux sacrements : ni le baptême ni le mariage n'ont grâce à leurs yeux. La procréation ne fait que perpétuer le mal terrestre. Quant à l'eucharistie, ils la rejettent également, le Christ n'étant présent ni réellement ni symboliquement. En revanche, ils persistent à manier la bénédiction, à observer le jeûne et l'abstinence. Ils condamnent tout homicide, le meurtre d'un homme étant la preuve la plus manifeste de la malignité de ce monde. Le seul sacrement qu'ils reconnaissent est le *consolamentum*, sorte de baptême de l'esprit, qui doit être précédé d'une longue ascèse où s'exprime sa vocation purement spirituelle. Une double imposition des mains et de l'Evangile concrétise l'entrée du postulant dans la communauté cathare.



Face à cette dissidence, comme on sait, l'Eglise n'a pas fait dans la nuance. C'est pour réprimer le catharisme qu'elle a étendu la notion de croisade à la répression des hérésies. L'armée des croisés réunis à la hâte et appâtée par la spoliation des biens des hérétiques que promet l'Eglise a tout ravagé dans le midi de la France. En vain. Il a fallu alors que l'extermination des hérétiques soit impulsée par l'Inquisition en 1233 et qu'une armée très puissante fasse tomber Montségur en 1244 pour que l'hérésie reflue. Pour l'exemple, deux cents fidèles cathares qui refusaient d'abjurer furent alors brûlés vifs.

Voir : Albigeois (croisade des) ; Antitrinitaires ; Autodafé ; Bûcher ; Dogme, dogmatisme ; Fanatisme ; Hérésie ; Inquisition ; Intolérance

César et Dieu

Il est devenu fréquent de lier la laïcité au christianisme par l'évocation de la séparation du religieux et du politique telle qu'elle serait formulée dans les Evangiles. L'Evangile selon saint Matthieu (22, 21) attribue à Jésus-Christ un célèbre propos tenu à un disciple qui lui demande comment se comporter à l'égard de César : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Ainsi serait énoncée l'indépendance réciproque du temporel et du spirituel. Le règne de Dieu serait donc d'ordre exclusivement spirituel, ce que confirmerait la parabole des deux royaumes. Les premières épîtres chrétiennes recommandent aux croyants d'obéir aux lois en vigueur (Epître de Paul aux Romains 13, 1 ; Epître de Paul à Tite 3, 1). Et l'histoire tragique de Jésus-Christ a pu être interprétée par certains commentateurs comme une illustration de cette relation : c'est le pouvoir civil romain – sur prescription du sanhédrin israélite – qui fait condamner Jésus, réputé « Dieu fait homme ».

La soumission aux lois civiles prônée tend à se définir également comme soumission à Dieu dès lors que selon Paul « tout pouvoir provient de Dieu ». Pour les chrétiens, l'admiration du pouvoir est idolâtrie : dans l'Apocalypse, saint Jean compare le pouvoir de l'empereur à celui de la « Bête » qu'il faut combattre. La justice divine prend appui sur la justice humaine. Le fondement du pouvoir de l'Eglise est, de son point de vue, antérieur et supérieur à celui de l'Etat qui n'a prise que sur la vie de la cité. Le pouvoir spirituel chrétien, selon la tradition évangélique, se définit comme « pouvoir sans pouvoir », pouvoir du faible et du persécuté. La doctrine théologique a

néanmoins connu quelques accommodements au cours de l'histoire.

L'obéissance aux lois civiles a en effet pour corollaire l'idée selon laquelle Dieu représente la seule source de tout vrai pouvoir. Le pouvoir temporel est donc à la fois subordonné et respecté. Il devient une sorte de médiation du pouvoir spirituel. Parallèlement, tout pouvoir qui se divinise lui-même pour mieux s'imposer récuse une spiritualité qui conduirait à relativiser son emprise. Le règne de Dieu « sur la Terre comme au ciel » transite par une providence divine, qui régit toute chose, y compris les pouvoirs des rois ou des empereurs. « Soyez soumis à cause du Seigneur, à toute institution humaine, soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs, comme délégués par lui pour punir ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien ! » (Deuxième Epître de Pierre 2, 13-14).

La religion chrétienne a-t-elle pensé le découplage laïque de la religion et du pouvoir politique ? Nombre de penseurs religieux, soucieux d'enraciner la laïcité dans une aire culturelle particulière, naguère marquée par la chrétienté, le prétendent, et tentent ainsi de capter le prestige reconnu de l'émancipation laïque.

La démarche ethnocentriste rejoint alors l'apologétique religieuse dans une généalogie imaginaire. Le christianisme source de la laïcité… Ou, comme écrit Marcel Gauchet, « religion de la sortie de la religion ». Pourtant, une telle caractérisation recouvre une confusion. La laïcité n'est nullement la sortie de la religion, mais l'émancipation de la sphère publique par rapport à la mise sous tutelle religieuse des lois communes. Et une telle « sortie » n'est pas née spontanément de la religion elle-même, mais des luttes contre le pouvoir clérical, comme le montre le discours de Victor Hugo contre la loi Falloux qui en janvier 1850 organise le contrôle des écoles publiques par le clergé. Ce n'est donc pas spontanément que l'Occident chrétien est passé du pouvoir politique des religieux à l'émancipation laïque, mais souvent dans le sang et les larmes.

La célèbre parole du Christ « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », déjà citée, peut être mise en relation avec une autre parole, non moins célèbre : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Evangile selon saint Jean 18, 36). L'interprétation semble aller de soi : la religion est une affaire purement spirituelle, dont l'essence est le rapport à Dieu, et elle ne saurait être confondue avec l'existence temporelle telle qu'elle est réglée par l'autorité politique (César). Il y a bien deux royaumes, celui d'ici-bas, et celui de Dieu.

Mais, en l'occurrence, nous sommes loin de l'émancipation laïque. De fait, la part d'allégeance due à César, pouvoir politique de domination, est légitimée, voire encouragée, tandis que l'allégeance à Dieu s'en trouve nettement distinguée. Paul de Tarse, dit saint Paul, puis Bossuet théorisant la monarchie absolue de droit divin donneront une interprétation très différente des propos attribués à Jésus-Christ, en faisant de César le médiateur de Dieu. Ce couplage théologico-politique pérenne a duré du IVe siècle à la fin du XVIIIe siècle (1789). La distinction radicale du religieux et du politique différencie deux types d'allégeances, mais elle ne les sépare nullement, ménageant la possibilité de leur articulation selon une réciprocité d'intérêts : privilèges publics des Eglises et sacralisation des pouvoirs politiques. Finalement, obéir à César, c'est aussi obéir à Dieu, indirectement. En fait, le Christ a donc dit : « Obéissez à Dieu directement par votre foi et indirectement par votre soumission à César, qui est délégué de Dieu. »

Ironiquement, Jean-Jacques Rousseau fait remarquer que si tout ce qui existe vient de Dieu, la souffrance de la maladie en vient aussi. Doit-on en conclure qu'il est interdit alors d'appeler le médecin ?… *Du contrat social*, livre I, chapitre 3).

De fait, nombre de théologiens et de dignitaires ecclésiastiques ont fait une lecture littérale du propos de saint Paul, compromettant l'Eglise dans les pires solidarités temporelles. Si toute autorité vient de Dieu, elle est d'emblée légitime, et la révolte est sacrilège. Si la spiritualité intègre au respect de l'œuvre divine celui des

puissances établies, elle consacre en elle-même l'intériorisation de la soumission, et devient, de la sorte, le corollaire subjectif d'une légitimation religieuse de l'ordre régnant. On peut sur ce point se reporter à Bossuet (*Politique tirée des paroles de l'Ecriture sainte*, VI, article II, « De l'obéissance due au prince »).

Les travaux de Georges Duby sur la féodalité ont éclairé la construction d'un ordre social où la référence spirituelle figure comme une puissance temporelle effective, véritable instance de pouvoir en même temps qu'autorité légitimante. La « trifonctionnalité » féodale fait que ceux qui prient et ceux qui combattent (*oratores* et *bellatores*) dominent ceux qui produisent (*laboratores*). L'ordre ecclésiastique sanctifie l'exploitation seigneuriale, tout en s'insérant fonctionnellement dans celle-ci, puisque le devoir des travailleurs est de nourrir aussi bien ceux qui prient que ceux qui combattent. D'où sa distance à l'égard de toute aspiration à l'égalité (induite par certaines hérésies chrétiennes au début du XI^e^ siècle) ou même du mouvement de « la paix de Dieu » (X^e^-XI^e^ siècles). La religion ainsi enrôlée ne se tient pas à égale distance des classes « laïques » opposées en ce monde : elle se pense elle-même comme une des trois fonctions de la vie sociale, ce qui bien sûr légitime les dividendes qu'elle s'autorise.

> « Dans le système de représentation imaginé par les évêques de Francia, la trifonctionnalité, conjuguée aux principes de l'inégalité nécessaire, servit donc, au nom de la "charité", de la réciprocité des services, à justifier l'exploitation seigneuriale. Il fallait que la production agricole s'accrût pour que les guerriers et les prêtres vécussent convenablement de ses surplus. Un déploiement de forces physiques était pour cela requis. Cet effort supplémentaire fut sanctifié. On ne l'attendait pas de tous les hommes mais de ceux-là seuls qui se trouvaient dispensés de prier et de combattre. […] Ce furent les seigneurs, bénéficiaires de cette révolution, qui parlèrent des trois fonctions ; leur discours s'adressait aux paysans : "Travaillez, prenez de la peine, vous entrerez dans le Royaume." »
>
> Georges Duby, « Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme », in *Féodalité*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1996, pages 622-623.

Voir : Bossuet ; Désenchantement ; Gallicanisme ; Locke ; Spinoza ; Spiritualité laïque

Césaro-papisme

Type de régime théologico-politique dans lequel César, nom générique du chef politique, cumule en lui et dans l'exercice même de ses pouvoirs les fonctions spirituelles et religieuses du pape, dont la direction sans partage de l'organisation ecclésiale, et le pouvoir politique lui-même absolu et sacralisé du fait de ce double statut de César assumant le rôle du pape.

Voir : César et Dieu ; Théocratie

Charia

En arabe, *charia* veut dire « chemin », « route ». S'il veut dire aussi « loi », c'est seulement par dérivation métaphorique. Seulement. Mais en ce cas on se trouve déjà dans l'interprétation. Or la lecture littérale du Coran, chère aux intégristes, ne permet pas de faire d'un chemin recommandé une loi imposée. Deux faux-sens en une lecture, c'est beaucoup. Et les conséquences sont très graves pour la liberté humaine, comme pour l'égalité des sexes. Alors il faut poser sans ambages la question qui fâche, et donner la réponse qui fâche encore plus. Le Coran peut-il être une constitution politique ? Non, si l'on tient aux droits humains. Oui, si l'on veut soumettre tous les hommes au texte d'un homme ou de plusieurs.

Les islamistes, à distinguer des fidèles musulmans, font du Coran leur code et y

lisent une politique à mettre en œuvre sans transiger. Mais nombre de penseurs musulmans, dans le sillage d'Averroès, interprètent le texte comme parole divine. Et ils découvrent qu'il transpose en normes les données d'une société patriarcale. Il éternise ainsi les représentations sexistes et oppressives d'un autre âge. Ce n'est pas original. Les deux autres monothéismes l'ont fait également. Judaïsme, christianisme et islam ont donc commis la même erreur dramatique. Attribuer à un Dieu éternel et tout-puissant, omniscient, et bon, les préjugés d'une époque historique. Comment le simple fidèle, porteur d'une foi pure, peut-il être dupe et prendre pour divins des dénis de justice et des préjugés si manifestement contradictoires avec les droits humains ? Est-ce cela, la transcendance ? *Charia*… Du chemin recommandé par Dieu à la loi imposée par les hommes, il n'y a qu'un pas, un seul pas à franchir. Mais, avant de le franchir et de marcher au pas, réfléchissons.

La référence à la *charia* n'est pas si fréquente dans le Coran. Qui peut se prétendre dépositaire de l'esprit divin et apte à le traduire en lois ? S'égaler ainsi à Dieu, c'est sombrer dans le péché d'associationnisme (*chirk*). En réalité, la normativité de la *charia* est un apport extrinsèque au Coran, et tardif, connu sous le terme de *fiqh*. Ce mot n'est pas spécifiquement juridique. Il veut dire d'abord « doctrine », voire « corpus de dogmes ». Sunnisme et chiisme ont produit leurs propres doctrines, codifiées en traités. Comme le remarque Rousseau, que d'écrits humains pour une seule parole divine ! Reste que l'épaisseur métaphorique du texte coranique ouvre la voie aux interprétations diverses. Quand il s'agit de prendre une décision pour statuer sur un cas difficile, les religieux musulmans consultent et se consultent. La consultation, c'est à la lettre la *fatwa*. Pour résoudre des difficultés théologiques, les *fatwas* se multiplient. Mais elles prennent une tout autre signification quand la politique s'en mêle et que les docteurs en théologie s'adonnent à la production de normes théocratiques.

On se met alors à parler de loi islamique, comme si l'inspiration divine du Prophète avait prévu le détail des structurations politiques. L'Eglise catholique impliquée dans l'empire de Théodose, au IVe siècle de l'ère chrétienne, a également connu cette dérive. Les conciles ont servi à définir une orthodoxie, en même temps que s'affirmait la théorie des deux glaives, le glaive des empires politiques se mettant au service du glaive spirituel qui lui-même, en retour, protégeait les empires en question. Le modèle de la théocratie pure est plus simple : le pouvoir est exercé directement par les religieux, et les deux glaives pendent à leurs ceintures. C'est alors qu'une certaine doctrine religieuse se fait doctrine officielle d'Etat. L'Empire ottoman, par exemple, a fonctionné ainsi jusqu'à sa dislocation et à l'émergence d'une Turquie laïque grâce à Mustafa Kemal Atatürk. La *charia* islamique a pu donner naissance à ce qu'on appelle sans grande rigueur un droit musulman. Mais, originellement, ni la *charia* ni le *fiqh* ne recouvrent une normativité juridique *stricto sensu*. Nul droit positif ne peut être déduit directement, à la façon d'une implication nécessaire, du texte coranique.

Dès lors, les théologiens musulmans ne nous livrent qu'une théorie de la recommandation divine. Et cette dernière ne devient loi islamique que dans une certaine interprétation, qui ne fait pas consensus. La seule chose qui semble faire consensus est un dénominateur commun minimal formulé en quatre points. Les voici : le livre sacré (*Qur'an*), la tradition prophétique appelée *sunna*, l'accord consensuel des musulmans ou de leurs théologiens érudits (*ijma*), le raisonnement déductif direct ou fonctionnant souvent par analogie (*qiyas*, *istihsan*). Un constat s'impose donc au sujet de la prétention théologico-politique que l'on trouve dans l'islam politique comme dans le cléricalisme catholique, toutes choses égales par ailleurs. Cette prétention relève plutôt d'une commande politique à l'égard de la religion que d'une déduction directe des normes politiques à partir du texte sacré. Mais il faut aussitôt nuancer et dialectiser cette thèse. On constate en effet, en confrontant le texte sacré aux caractéristiques sociales de l'époque et du lieu qui l'ont vu naître, que de nombreux énoncés sont en

phase avec elles. Ainsi, une sociologie attentive peut repérer l'historicité de représentations qui pourtant se disent d'inspiration divine. Des exemples bien connus le prouvent.

Les considérations sur la femme, la famille, l'héritage, les règles juridiques du témoignage et des différends, la sexualité, l'habitat, l'économie, l'utilisation des richesses, pour ne citer que ces points, sont relatives à un contexte spécifique, aujourd'hui largement dépassé. Cela signifie que, en amont de la construction politique à partir du texte religieux, ce texte même semble avoir intériorisé et hypostasié les normes sociales et les rapports de force qui les règlent. Un cercle vicieux en somme, où nul ne peut dire de l'œuf ou de la poule ce qui est premier. Il en va de même pour le rapport entre le théologique et le politique. Dans ces conditions, la normativité politico-religieuse construite par les jurisconsultes et le prétendu « droit musulman » ne remontent au Coran comme à une source première que très incomplètement, et encore n'y captent-ils que ce qui dans le Coran sédimente déjà les représentations idéologiques liées à une certaine pratique sociale. Il leur faut alors travailler sur deux histoires : celle du passé plus ou moins légendaire de l'époque du Prophète, et celle plus réaliste des attentes des pouvoirs politiques présents ou futurs qui veulent parler au nom de l'islam pour se légitimer, mais en ne retenant de celui-ci que ce qui peut concorder avec leurs intérêts idéologiques et sociaux.

Que reste-t-il dès lors qui puisse échapper à cette conscience relativiste qui subvertit le système d'assujettissement codifié par l'islam, la « soumission » religieuse inscrite dans le nom même de la religion devenant le masque et l'opérateur d'une soumission théologico-politique, d'essence également sociale ? Le noyau dur codifié dans le *fiqh* est sans doute constitué par l'ensemble des obligations rituelles qu'implique la dévotion à l'islam et que tout musulman doit mettre en œuvre. Mais, à ce niveau, la codification est plus de nature morale que juridique.

« Point de contrainte en matière de religion », selon la deuxième sourate (256). Soit. Mais la dimension morale, en l'absence d'un véritable droit positif, ne veut pas dire que les principes rituels sont dépourvus d'obligations. Obligation n'est pas contrainte, mais l'exigence intérieure doit s'extérioriser par le rite et les observances qui témoignent de l'authenticité de la foi. Tel est le statut des obligations rituelles (*salat*), de l'aumône (*zakat*), du jeûne (*sawm*) et du pèlerinage (*hajj*). Les interdits d'ordre alimentaire et les règles vestimentaires participent également de ce témoignage.

A quoi s'articulent les prescriptions et proscriptions les plus controversées aujourd'hui, car elles attestent des anachronismes en forme de dénis de justice. Elles véhiculent manifestement des préjugés d'un autre âge. L'autorité sans partage du mari, la tutelle exercée sur la femme, le poids mineur de son témoignage (un témoignage d'homme vaut le double), la dotation de l'épouse par son époux, la répudiation unilatérale par le mari, la discrimination sexuelle qui rend la femme coupable du désir non maîtrisé des hommes, le statut personnel, les droits de succession d'un montant inégal selon le sexe, tout cela est très marqué historiquement. Comme s'il s'agissait, par la religion, de perpétuer ou de restaurer des privilèges perdus ou des dominations menacées. C'est là que le bât blesse, évidemment.

Voir : Femme, féminisme ; Islam ; Liberté de conscience ; Religion ; Voile

Chevalier de La Barre (Le)

A l'époque d'une France que l'on dit encore fille aînée de l'Eglise, il ne fait pas bon prendre quelque liberté avec la religion. Avec une simple chanson, par exemple, ou en oubliant de saluer une procession religieuse, ou encore en se trouvant par hasard en

un endroit où un vieux crucifix menace ruine et finalement s'écroule. Le supplice et l'exécution sauvage du chevalier de La Barre, âgé de dix-neuf ans, réputé libre-penseur et bon vivant, n'ont rien de moins horrible que le sort infligé au malheureux Calas. Il suffit d'une coïncidence de lieu et de temps pour qu'un délit soit inventé de toutes pièces et imputé à un jeune homme qui entend vivre librement. Sans aucune preuve, le chevalier va être victime de rumeurs. Les sourdes jalousies et les obscures vengeances privées de quelques personnages en vue, qui ont des comptes à régler, vont à la fois amplifier ces rumeurs et s'en nourrir pour instruire un procès infâme. Infâme, c'est le mot de Voltaire pour qualifier le fanatisme religieux et sa dimension meurtrière. « Ecrelinf », c'est d'ailleurs le pseudonyme qu'il se choisit (pour « écrasons l'infâme »). La calomnie publique concernant un jeune homme qui se permet de détenir un exemplaire du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire va conduire à une des grandes injustices de la France catholique. L'Ancien Régime a scellé l'alliance du trône et de l'autel, pour le pire et pour le pire. C'est un monitoire de l'évêque d'Amiens qui a encouragé et déclenché la dénonciation fatale. Victor Hugo raconte et s'indigne, au cours d'un hommage qu'il rend à Voltaire cent ans après sa mort.

« En 1765, à Abbeville, le lendemain d'une nuit d'orage et de grand vent, on ramasse à terre sur le pavé d'un pont un vieux crucifix de bois vermoulu qui depuis trois siècles était scellé au parapet. Qui a jeté bas ce crucifix ? Qui a commis ce sacrilège ? On ne sait. Peut-être un passant. Peut-être le vent. Qui est le coupable ? L'évêque d'Amiens lance un monitoire. Voici ce que c'est qu'un monitoire : c'est un ordre à tous les fidèles, sous peine de l'enfer, de dire ce qu'ils savent ou croient savoir de tel ou tel fait ; injonction meurtrière du fanatisme à l'ignorance. Le monitoire de l'évêque d'Amiens opère ; le grossissement des commérages prend les proportions de la dénonciation. La justice découvre, ou croit découvrir, que dans la nuit où le crucifix a été jeté à terre, deux hommes, deux officiers, nommés l'un La Barre, l'autre d'Etallonde, ont passé sur le pont d'Abbeville, qu'ils étaient ivres, et qu'ils ont chanté une chanson de corps de garde. Le tribunal, c'est la sénéchaussée d'Abbeville. Les sénéchaux d'Abbeville valent les capitouls de Toulouse. Ils ne sont pas moins justes. On décerne deux mandats d'arrêt. D'Etallonde s'échappe, La Barre est pris. On le livre à l'instruction judiciaire. Il nie avoir passé sur le pont, il avoue avoir chanté la chanson. La sénéchaussée d'Abbeville le condamne ; il fait appel au parlement de Paris. On l'amène à Paris, la sentence est trouvée bonne et confirmée. On le ramène à Abbeville, enchaîné. J'abrège. L'heure monstrueuse arrive.

On commence par soumettre le chevalier de La Barre à la question ordinaire et extraordinaire pour lui faire avouer ses complices ; complices de quoi ? d'être passé sur un pont et d'avoir chanté une chanson ; on lui brise un genou dans la torture ; son confesseur, en entendant craquer les os, s'évanouit ; le lendemain, le 5 juin 1766, on traîne La Barre dans la grande place d'Abbeville ; là flambe un bûcher ardent ; on lit sa sentence à La Barre, puis on lui coupe le poing, puis on lui arrache la langue avec une tenaille de fer, puis, par grâce, on lui tranche la tête, et on le jette dans le bûcher. Ainsi mourut le chevalier de La Barre. Il avait dix-neuf ans. Alors, ô Voltaire, tu poussas un cri d'horreur, et ce sera ta gloire éternelle ! Alors tu commenças l'épouvantable procès du passé, tu plaidas contre les tyrans et les monstres la cause du genre humain, et tu la gagnas. Grand homme, sois à jamais béni ! »

Victor Hugo, *Actes et Paroles. Depuis l'exil*, 1876.

Pour en savoir plus sur cette tragédie, on peut voir le film documentaire de Dominique Dattola, *Les Trois Vies du Chevalier.* Cette reconstitution très réussie par sa précision et sa puissance d'émotion est instructive sur les dessous d'une erreur judiciaire programmée par les préjugés religieux d'une époque. Après des actions

tenaces de réhabilitation de la mémoire du chevalier, une statue a enfin été dressée, d'abord en face du Sacré-Cœur à Paris, ensuite dans un square voisin, le déplacement s'étant sans doute effectué sous l'influence des autorités ecclésiastiques.

De nouveau, la tragédie qu'a été le « meurtre légal » du chevalier permet de fournir une réponse à la question récurrente en des temps de résurgence du fanatisme religieux : à quoi permet d'échapper la laïcité ?

Voir : Fanatisme ; Intolérance ; Voltaire

Cité de Dieu (La)

Comment Augustin voit-il le monde après sa conversion à la religion catholique ? Deux citations permettent de l'imaginer. Vers 400, il écrit dans *La Première Catéchèse* (19, 31) : « Deux cités, celle des impies et celle des saints s'avancent depuis l'origine du genre humain, jusqu'à la fin du monde. » Et dans son livre intitulé *La Cité de Dieu*, il met en place son dualisme légendaire : « Deux amours ont bâti deux cités : celle de la terre pour l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et celle du ciel pour l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » (livre XIV, chapitre 28). Entre ciel et terre, la conscience écartelée semble devoir choisir. Pourtant les théologiens qui ont théorisé le rapport entre pouvoir politique terrestre et pouvoir spirituel céleste ont assez souvent mêlé les registres et instrumentalisé le ciel pour fonder un pouvoir terrestre.

La distinction des deux cités, assortie d'une polémique en règle contre le paganisme, accusé de tous les maux, est l'origine lointaine de ce qu'on appelle l'augustinisme politique. L'idée d'un sens de l'histoire comme rédemption entend fonder l'éthique chrétienne et fournit par anticipation une doctrine capable de justifier le rôle politique régulateur des religions. De même, le finalisme qui lit l'évolution du monde comme un processus doté de sens et agencé vers le mieux par un Dieu protecteur qui prévoit et pourvoit va structurer durablement les prétentions de l'Eglise dans le champ historico-politique.

Une psychologie sommaire oppose l'amour de soi, supposé égoïste et indifférent à toute exigence éthique, à l'amour de Dieu, seule voie possible d'accomplissement et de salut. Rousseau, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, donnera un tout autre sens à l'amour de soi, qu'il opposera à l'amour-propre : celui d'un instinct de conservation qu'un homme muni de raison n'assume pas forcément contre autrui. Un tel instinct de conservation personnelle a en effet pour corollaire la répugnance spontanée à voir souffrir mon semblable, appelée « pitié », sans que ce terme enveloppe quelque condescendance que ce soit.

Le débat anthropologique est essentiel pour la philosophie de la laïcité. C'est en effet une idée négative et abstraite de la nature humaine qui a longtemps dénié aux hommes le droit d'organiser la vie commune sans religion obligée.

Voir : Dostoïevski ; Humanisme ; Lien social ; Part maudite

Civilisation

Au XVIII^e^ siècle, les premières études démographiques, relayées par certains philosophes, classaient les peuples selon une typologie tripartite. Au bas de l'échelle, les « sauvages » (du latin *selva*, « forêt »), ensuite les « barbares », et enfin les peuples « policés » ou « civilisés », c'est-à-dire vivant dans des cités (du grec *polis* ou du latin *civitas*, « cité »). La civilisation, dans un tel classement, est le terme ultime d'un

processus qui va du moins bien vers le mieux, et par conséquent l'aboutissement du progrès. Mais, à rebours de cette vision, certains philosophes comme Rousseau, constatant la corruption des groupes dits civilisés, réhabilite le « bon sauvage », dont la droiture primitive n'a pas encore subi la dépravation des sociétés développées mais injustes. Malgré cette critique prémonitoire que reprendra Lévi-Strauss, la notion de civilisation va relever d'un jugement de valeur permettant de distinguer les sociétés « évoluées » des sociétés dites « primitives ». L'Europe invente le mot comme un miroir dans lequel elle s'admire elle-même. L'idéologie ethnocentriste n'est pas loin. Le reste de l'humanité a encore du chemin à faire, mais on peut l'y aider… L'idéologie colonialiste s'annonce. Non comme volonté de domination crûment économique et politique, bien sûr. Cela ne serait guère présentable. Mais comme aide paternaliste à l'émancipation…

L'idée que l'Europe et bientôt l'Amérique du Nord se font d'elles-mêmes a pour pendant la représentation qu'elles se font de ce qui les différencie des autres façons d'être collectives. A la pointe du progrès, les voilà bientôt érigées en modèles qui contrastent avec les civilisations dites inférieures. L'apologie de soi se conjugue avec le dénigrement méthodique du reste de la planète. Cet évolutionisme simpliste donne le beau rôle à l'Europe chrétienne en la faisant porte-flambeau du progrès.

L'âge de la décolonisation va mettre à l'ordre du jour la critique de l'ethnocentrisme occidental. Dans *Race et Histoire*, en 1952, Claude Lévi-Strauss dénonce la prétention de l'Occident colonisateur à se poser en norme de référence de toutes les cultures, le terme désignant alors non un état plus ou moins avancé de l'humanité, mais tout simplement une configuration originale de l'organisation collective d'un groupe humain, et n'impliquant aucun jugement de valeur. L'ouvrage de l'ethnologue invalide toute hiérarchisation abstraite des civilisations, incomparables dans l'absolu car tout critère de comparaison est relatif. C'est tout ce travail de démystification salutaire que Samuel P. Huntington a entrepris de raturer en mettant à profit la résurgence des fanatismes religieux et leurs dérives terroristes pour proposer sa dangereuse théorie du « clash des civilisations ». C'est dans ce cadre qu'est réactivée la hiérarchie des religions, qui sans surprise décerne la palme au christianisme.

Voir : Clash des civilisations ; Ethnocentrisme ; Religion

Civisme

On appelle généralement « civisme » l'attitude d'obéissance aux lois mais aussi le respect des exigences de la vie commune, même si elles ne sont pas consignées dans des textes législatifs. Il est clair qu'une telle attitude, fondée sur l'idée qu'il faut veiller aux conditions d'une vie commune harmonieuse, est très importante pour une république démocratique. L'œuvre d'un grand penseur nous permet de la comprendre. Dans sa typologie des régimes politiques, Montesquieu précise que ceux-ci se différencient selon deux critères ; leur nature et leur principe. Leur nature, ou si l'on veut leur essence, est ce qui les définit. Gouvernement d'un seul, et arbitraire, car sans constitution pour le « despotisme » (en grec, le *despotès* est le maître absolu). Gouvernement d'un seul réglé par des lois fondamentales pour la « monarchie ». Enfin gouvernement du peuple souverain pour la « république ». Quant au principe, il recouvre la disposition subjective qui fait que le gouvernement fonctionne sans entraves. La peur liée au sentiment de qui-vive que fait régner le despotisme, l'honneur lié au respect du rang hiérarchique dans la monarchie, la vertu comme disposition civique à respecter les lois dans la république.

Dans le cas de la république démocratique, l'intérêt général doit constituer sans cesse le but et la référence. Et la vertu civique est d'autant plus importante que la

liberté des citoyens exclut toute coercition illégitime de l'exercice du pouvoir. D'où le rôle essentiel de l'éducation pour faire advenir en tous et en chacun « l'amour des lois et de la patrie ». La république ne peut en effet tenir sa force que de l'attachement que lui portent ses citoyens. Le type de nation ainsi formé rompt avec la logique traditionnelle de l'*imperium* (pouvoir dominateur) propre à des monarques qui considéraient plus ou moins leurs royaumes comme des domaines possédés. Communauté de droits et de devoirs également partagés, la république ne privilégie aucun particularisme religieux ou coutumier : faite pour tous à égalité de droits et de devoirs, elle a une portée universelle.

La laïcité républicaine met en jeu des devoirs et pas seulement des droits-libertés. C'est un point essentiel pour comprendre le rôle du civisme et de l'éducation qui en assure la promotion.

Relire Montesquieu permet de comprendre le lien entre civisme, laïcité et république.

« C'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation. La crainte des gouvernements despotiques naît d'elle-même parmi les menaces et les châtiments ; l'honneur des monarchies est favorisé par les passions, et les favorise à son tour : mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence. Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen. Or, le gouvernement est comme toutes les choses du monde ; pour le conserver, il faut l'aimer. On n'a jamais ouï dire que les rois n'aimassent pas la monarchie, et que les despotes haïssent le despotisme. Tout dépend donc d'établir dans la république cet amour ; et c'est à l'inspirer que l'éducation doit être attentive. »

Montesquieu, *De l'esprit des lois*,
livre V, chapitre V,
« De l'éducation dans le gouvernement
républicain », 1748.

Voir : Démocratie ; Egalité ; République

Clash des civilisations

Une idéologie de dramatisation des différences religieuses et culturelles a récemment exploité les dangers majeurs de la collusion entre pouvoir politique et pouvoir religieux. Elle réhabilite à mots couverts un différencialisme proche du racisme, même si la thématisation comparatiste déguise d'abord la chose en approche simplement descriptive. Le « clash des civilisations »… Rien que cela ! Un titre-slogan qui se présente comme un simple constat donne comme certain le prétendu « clash » auquel conduirait la différence de civilisation cristallisée et durcie par la différence de religion. Samuel P. Huntington, prophète de malheur déguisé en analyste de

géopolitique, annonce l'apocalypse avec emphase (titre original : *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Pocket Books, 1998 ; traduction française : *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2007).

Rejetant le *melting-pot* et les structurations multiculturalistes des pays, qu'elles soient laïques ou communautaristes, Huntington accomplit le même geste idéologique que les idéologues ethnocentristes et néocolonialistes de naguère. Il essentialise les « différences » et globalise les civilisations en ensembles compacts, généralement rigidifiés par leurs religions dominantes respectives. Il les déclare incompatibles et incapables de se mélanger sauf à compromettre leur identité. Bref, il transporte le schème raciste dans la comparaison des civilisations afin de montrer à quel point elles s'opposent et se hiérarchisent.

Le postulat de Samuel P. Huntington consiste à faire de l'apparentement dit culturel, fondé sur la religion et les coutumes, un critère essentiel, et clivant, d'identité collective. De façon très contestable, l'idéologue du clash donne le nom de « civilisations » à ces façons de faire advenir la société, quelle que soit leur tournure. Dans la foulée, il distingue huit civilisations qu'il hiérarchise. Ce morcellement de l'humanité est dramatisé en déchirement indépassable, et il prend à témoin les communautarismes religieux ou coutumiers comme des preuves, alors qu'en un sens il les encourage. C'est ce qu'on appelle une prophétie autoréalisatrice.

Si Huntington semble utiliser indifféremment les termes de culture et de civilisation, c'est que les sociétés qu'il entreprend de comparer ont toutes le minimum de développement qui rend inopérante la comparaison naïvement évolutionniste des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. La hiérarchie qu'il entend construire se situe à l'âge moderne et même postmoderne. Elle a une fonction idéologique voire militaire pour théoriser de nouveaux types de conflits qui dépasseraient les conflits de classe de la guerre froide. Pas un mot dans cette optique sur les souffrances de la mondialisation ultralibérale et les clivages sociaux qui l'accompagnent. Pas un mot non plus sur les diktats des Etats-Unis pour maintenir un ordre impérialiste qui alimente le ressentiment des peuples dominés. On le comprend : la typologie proposée en serait ébranlée.

Huit civilisations sont donc identifiées et destinées à se heurter : occidentale, latino-américaine, musulmane, chinoise, hindoue, slavo-orthodoxe, bouddhiste et japonaise. Le scénario catastrophe d'une troisième guerre mondiale conclut le livre à la façon d'un ultime épouvantail pour appeler au réarmement des civilisations prétendues supérieures. Au sommet, sans surprise, la civilisation occidentale chrétienne ou judéo-chrétienne. En face, la civilisation musulmane qu'il conviendrait de mettre au pas. Voilà les formules simplistes aveugles aux multiples impensés qui les contredisent. Et aux problèmes qu'elles ne font qu'aggraver en les formulant de façon mystificatrice et dangereuse.

Le racisme ethnique bascule donc en racisme culturel. Même focalisation des différences jugées essentielles, même méfiance à l'égard du mélange, même apologie implicite de la pureté, même lecture sélective de l'histoire, même amnésie de ce qui contredit la théorie. Faisant fi des différences de classes et d'intérêts qui au sein de chaque civilisation opposent les dominés et les dominants, Huntington construit la vision d'un monde déchiré entre cultures conçues comme des blocs homogènes mutuellement conflictuels. Et comme Oswald Spengler en 1918 (*Le Déclin de l'Occident*) puis en 1933 (*Années décisives*), il en appelle à un ressaisissement de l'Occident chrétien, paré de toutes les vertus. Le ressort religieux tient une place essentielle dans cette dramatisation. Il en va de même pour la notion d'identité collective, largement imaginaire au regard de l'irréductibilité de la liberté individuelle de chaque être humain. Mais peu lui importe, puisque ce qui règne selon lui c'est soit le micro-communautarisme des groupes soudés par la coutume et la religion, soit le macro-communautarisme des nations considérées de façon anachronique comme fondées sur un lien culturel et religieux plus fort que tout.

Les attentats terroristes, et notamment le drame des Twin Towers (New York, 11 septembre 2001, trois mille morts), semblent donner à la théorie d'Huntington une pseudo-confirmation. Des images effrayantes entraînent les explications simplistes dictées par la peur. Que des fous de Dieu précipitent des avions remplis de civils sur des tours habitées de civils et emblématiques de la puissance américaine (*World Trade Center*), et il n'en faut pas plus pour accréditer sa thèse. Une culture de la peur se développe en images d'Epinal, qui tiennent lieu d'explication. Une nouvelle guerre des dieux se profilerait-elle, qui opposerait de façon intraitable des peuples entiers, mécaniquement solidarisés par leurs religions désormais maîtresses de la politique ? Telle est l'angoissante et lancinante question que ressasse le livre et qui tient le lecteur en haleine par la peur qu'elle suscite.

Mais comme dans toutes les fictions romanesques où l'arbitraire idéologique participe à la dramatisation, il y a un héros salvateur, s'il se ressaisit en transcendant ses doutes : l'Occident chrétien. Et l'auteur de dénombrer les belles conquêtes que cet Occident aurait à son actif. Démocratie, liberté, droits humains, le tout servi par une économie libérale dont la supériorité ne serait plus à démontrer, ainsi que par une religion d'amour ô combien tolérante. Sous la description, le mensonge.

Les affrontements interreligieux ou interculturels existent encore, mais ils ne sont pas le fait de toutes les populations. Ils engagent au départ de petits groupes intégristes décidés à radicaliser les clivages au nom de la religion et par elle. Les affrontements intercommunautaires en Inde, entre hindouistes et musulmans, entre sikhs et hindouistes, en donnent une image violente. Il en va de même pour ceux qui opposèrent les communautés religieuses au Liban, les islamistes aux chrétiens en Egypte, et aussi la véritable croisade lancée par George Bush Junior contre ce qu'il avait appelé l'« axe du mal ».

L'idéologie d'Huntington ne peut sembler décrire le réel qu'en taisant tout ce qui ne s'intègre pas à sa théorie. Le passé de l'oppression pratiquée par l'Occident chrétien n'est jamais évoqué, pas plus que l'époque où un islam éclairé contrastait avec un christianisme obscurantiste et meurtrier. On pourrait multiplier les exemples d'omissions destinées à dresser un tableau apologétique de l'Occident chrétien.

La rénovation de l'idéologie raciste de naguère est en route. Les thèmes en sont transposés dans la comparaison des civilisations, et les mêmes attitudes mentales sont provoquées. Pour les droites extrêmes le « clash des civilisations » est pain bénit, si l'on peut dire. Voilà de quoi restaurer une idéologie cramoisie en lui fournissant un attirail pseudo-conceptuel inédit, capable de déguiser la stigmatisation en défense de valeurs honorables. Ainsi le discours d'exclusion s'abrite-t-il dans des références au-dessus de tout soupçon comme la république, et même… la laïcité.

La mystification nationaliste bat son plein quand on refuse de distinguer islam et islamisme, quand on fait silence sur les crimes du cléricalisme catholique sous prétexte qu'ils appartiennent au passé, quand on fait croire qu'en Occident les principes de l'émancipation ont poussé tout seuls sur le terreau d'une civilisation exemplaire, alors que ces principes y furent conquis dans le sang et les larmes.

La référence à la laïcité peut donc être usurpée et déformée pour devenir une machine de guerre contre une religion ou une population stigmatisée du fait de son appartenance religieuse. On repère cette mystification dans plusieurs pays d'Europe où la droite extrême se fait adepte d'une laïcité ouverte aux privilèges publics du christianisme, c'est-à-dire conjuguée à son contraire, tout en stigmatisant une population immigrée. En parallèle à la promotion de la « bonne religion », parée de toutes les vertus, la discrimination envers un islam diabolisé par amalgame avec sa figure intégriste introduit le venin de la xénophobie dans une laïcité-prétexte, caricature de la laïcité véritable.

Pour contrer une telle caricature, il faudrait que les défenseurs de la laïcité authentique n'en abandonnent pas la défense à ceux qui ne l'utilisent qu'en la

détournant pour stigmatiser. Ce qui veut dire entre autres la réaffirmer effectivement face à toutes les revendications religieuses, y compris à celles qui se font au nom de l'islam. Ne pas le faire de peur de paraître raciste est un non-sens, car il ne s'agit nullement de s'en prendre aux musulmans comme tels, mais à une attitude politique, voire à une posture religieuse fanatique qui prétend s'affranchir de la loi commune à tous. La lâcheté n'est pas de mise quand la laïcité est menacée par des intégristes qui instrumentalisent la souffrance sociale. Invoquer cette souffrance pour disqualifier l'exigence laïque, c'est tout mélanger et faire le lit de ceux qui détourneront un idéal juste à des fins abjectes. Les bons sentiments d'une approche compassionnelle recouvrent en fin de compte un aveuglement certain.

Notons qu'Huntington ne retient le terme de civilisation qu'au pluriel, délaissant l'idée que *la* civilisation pourrait désigner un processus universel, sans assignation géographique, donc commun à tous, fort différent de l'illusion ethnocentrique. Un processus par lequel les peuples conquièrent ce qui leur permet de vivre mieux. Cette conquête est tourmentée car elle se fait à rebours des traditions et des puissances de domination. Les luttes ainsi menées diffèrent radicalement des affrontements globaux et inexpiables qui nous sont prédits.

A la vision de civilisations interprétées comme mondes clos d'usages et de normes systématisées correspond de fait, en symétrie, la thématique communautariste. « Tu trahis ta communauté », disent les chefs religieux autoproclamés aux récalcitrants, dont on se demande où Samuel P. Huntington peut bien les placer dans sa typologie sommaire.

La territorialisation communautariste fonctionne comme un principe d'enfermement et d'oppression puisque le seul mode de relation à la communauté qui est admis est celui de la soumission inconditionnelle, ce qui implique que la sphère privée est noyée dans l'indifférenciation du tout, et la normativité politique ou religieuse appliquée à tous aveuglément.

Une logique de guerre toujours imminente ou larvée nourrit la peur et fait du clash imaginaire le ressort de la crispation communautariste ou nationaliste. Deux types d'affrontements virtuels ou réels sont alors en jeu : au sein d'un même Etat entre des communautés dressées les unes contre les autres sous prétexte que leurs modèles civilisationnels seraient incompatibles, et entre des Etats qui à leur échelle auraient les mêmes raisons de s'affronter. Dans un cas comme dans l'autre, nul accord ne semble possible sur des principes communs. D'autant que la mise en opposition du « nous » et du « eux » fonctionne à plein comme exacerbation de la construction identitaire collective, passage désormais obligé des cheminements individuels dessaisis de toute liberté réelle.

Voir : Ethnocentrisme ; Guerre des dieux

Cléricalisme

C'est le 4 mai 1877 que Gambetta, radical, lance sa formule tournée contre les évêques qui s'indignent de la suppression du pouvoir temporel du pape : « Et je ne fais que traduire les sentiments intimes du peuple de France en disant du cléricalisme ce qu'en disait un jour mon ami Peyrat : le cléricalisme ? Voilà l'ennemi ! »

Qu'est-ce donc que le cléricalisme ?

On appelle « clercs » les personnes investies d'une mission officielle dans l'organisation et l'activité de l'Eglise catholique. Les clercs sont ainsi distingués des « laïcs », c'est-à-dire ici des simples fidèles. L'exercice d'une telle mission au sein de la communauté religieuse n'est pas à strictement parler cléricalisme. Ce n'est donc pas à elle que s'oppose l'anticléricalisme. Et la laïcité non plus.

En revanche, lorsque au nom de son ministère religieux un membre du clergé sort des limites de la communauté des fidèles qui lui reconnaît librement son rôle et veut dicter la loi à toute la société et même à l'Etat, il y a « cléricalisme ». Le cléricalisme se définit donc comme une certaine attitude du clergé, traduite par sa prétention à exercer une domination, une emprise multiforme, sur toute la société et sur la puissance politique. Pour ce faire, il se constitue même en « parti clérical », selon une expression qu'utilise Victor Hugo, chrétien mais hostile aux ambitions temporelles du clergé.

Le 15 janvier 1850, Victor Hugo monte à la tribune et prend pour cible le « parti clérical », qu'il distingue nettement de la religion. Il dénonce la loi Falloux qui organise le contrôle du clergé sur l'enseignement :

« Nous connaissons le parti clérical. C'est un vieux parti qui a des états de service. C'est lui qui monte la garde à la porte de l'orthodoxie. C'est lui qui a trouvé pour la vérité ces deux étais merveilleux, l'ignorance et l'erreur. C'est lui qui fait défense à la science et au génie d'aller au-delà du missel et qui veut cloîtrer la pensée dans le dogme. Tous les pas qu'a faits l'intelligence de l'Europe, elle les a faits malgré lui. Son histoire est écrite dans l'histoire du progrès humain, mais elle est écrite au verso. »

Le prosélytisme du parti clérical, souvent appelé par ses adversaires le « parti noir », vise donc le pouvoir notamment par le truchement de l'enseignement et de l'éducation. Il s'agit d'acquérir des emprises institutionnelles qui faciliteront l'imposition de conceptions religieuses. Cette ambition passe par un intense lobbying, les moyens de conditionnement dont disposent les Eglises, et l'ensemble des pôles de pouvoir temporel détenus traditionnellement. L'école est sans doute l'institution la plus visée par une telle volonté d'emprise, puisque par elle l'Eglise a la possibilité de conditionner la conscience des élèves et de s'assurer ainsi une hégémonie idéologique durable.

La volonté de domination ou d'influence officialisée concerne les façons d'être et les valeurs reconnues pour régler les conduites, mais aussi les lois qui les codifient. *La foi dicte la loi ou doit la dicter* : telle est l'idée essentielle du cléricalisme. Le souci de bénéficier de privilèges publics, tant par un statut de droit public que par des avantages pécuniaires consentis par l'Etat, caractérise aujourd'hui encore le cléricalisme, qui est donc loin d'avoir disparu.

Ce qui qualifie cette démarche, c'est la volonté d'emprise et de contrainte, prolongée en usurpation de la sphère publique, et non la nature même de la croyance en jeu. Il faut insister sur cette différence : les adeptes d'une religion peuvent légitimement chercher à l'étendre, et on ne saurait parler à leur égard de cléricalisme tant qu'ils n'usent ni de contrainte ni de violence et qu'ils n'abusent pas les consciences. Il est vrai que la marge est quelquefois étroite entre le prosélytisme tendanciel de toute religion ou de toute conviction idéologique et la tentation cléricale, mais l'honnêteté intellectuelle interdit l'amalgame. Ce qui est sûr, en revanche, c'est que toute une histoire est là pour attester les ravages humains du cléricalisme.

Voir : Anticléricalisme ; Ecole laïque ; Obscurantisme

Communautarisme

De « commun » à « communauté », il y a une belle transition. De fait, les êtres humains ont beaucoup de choses en commun, qu'il leur faut défendre. La liberté de conscience, par exemple, est un bien commun à l'athée et au croyant. Défendre un tel principe est donc de portée universelle. En revanche, la croyance religieuse et la conviction athée ne sont pas communes à tous. Il en va de même des particularismes dits culturels, ou coutumiers. Un double danger apparaît alors. D'une part, les

communautés qui se forment sur de telles bases risquent de s'affronter si leurs repères diffèrent ou s'opposent. Les guerres de Religion en sont un exemple. D'autre part, les individus dont les communautés sont formées risquent de perdre leur liberté si l'obligation leur est faite de se conformer aux particularismes religieux ou coutumiers de leur « communauté ». La liberté de les adopter (ou non) ne saurait en faire un passage obligé pour la construction de l'identité personnelle. *Ce qui inclut risque d'exclure*, surtout si l'identité individuelle est régie par l'identité collective que fonde le particularisme.

On appelle « communautarisme » la conjonction de ces deux faits : la formation de communautés dotées de règles particulières et l'assujettissement de tous les membres desdites communautés aux normes identitaires érigées en références. On comprend par là que ce n'est pas l'idée de communauté comme telle qui pose problème, mais la nature de ce qui la fonde et le statut identitaire qui lui est conféré.

Le fait de tenir une communauté particulière pour la référence absolue de tout comportement individuel est de grande conséquence lorsque ce qui unit cette communauté est un facteur en lui-même exclusif. Se trouver uni autour d'une coutume, d'une religion érigée en loi politique et en conformisme éthique, c'est d'emblée rejeter toute autre norme de référence, *a fortiori* tout principe universel. Une communauté de ce type déploie sa propre normativité jusqu'à la négation de l'autonomie individuelle et des valeurs qui pourraient la fonder. D'où un risque sérieux de conflit pour des sociétés qui doivent faire vivre ensemble des personnes issues de plusieurs communautés. Un dilemme surgit. Faudra-t-il s'en tenir aux droits universels reconnus à chaque individu, indépendamment de ses appartenances ? Ou bien faudra-t-il reconnaître des droits aux groupes comme tels ? Dans ce dernier cas, le droit à la différence risquera de consacrer la différence des droits.

L'idéal laïque est directement concerné par cette difficulté. La construction d'une « identité communautaire » (voire d'une « identité collective ») privilégie souvent une religion comme marqueur sélectif, mais on peut trouver d'autres marqueurs tout aussi exclusifs s'ils s'opposent aux exigences communes à tous, comme l'origine ethnique, la langue, un ensemble spécifique de coutumes, des signes divers d'appartenance ou d'allégeance. Représentations collectives et pratiques traditionnelles sont alors habitées par une sorte d'obsession identitaire qui polarise le comportement, excluant toute distance critique et tendant à gommer toute singularité individuelle dans le mimétisme à l'égard du groupe et de son identité fantasmée.

Pour beaucoup, le souvenir de l'ethnocentrisme qui a servi d'idéologie à la domination coloniale dramatise le souci d'une sorte de reconnaissance des communautés comme telles. Il devient la matrice d'une contestation sourde ou avouée de tout universalisme, assimilé un peu vite à une oppression des particularismes alors que ceux-ci peuvent s'exprimer librement tant qu'ils ne contreviennent pas à la loi commune à tous.

En tant que principe d'enfermement, voire d'hostilité à l'égard d'autres façons d'être que celles qu'il impose en son sein, le communautarisme est aux antipodes de l'idéal laïque et républicain. Ses idéologues ne cessent d'ailleurs de stigmatiser ce qu'ils estiment être l'« universalisme abstrait » d'un tel idéal et de refuser la distance à soi de la conscience humaine, condition pourtant essentielle de la lucidité intérieure comme du respect de l'autre en tant qu'autre. En réalité, la véritable alternative ne se situe pas entre négation pure et simple ou affirmation sans retenue des particularismes, mais entre deux types d'affirmation de ceux-ci. La contradiction interne de l'idéologie communautariste est que, si elle s'appliquait à elle-même le traitement qu'elle inflige à ceux qu'elle exclut par un marquage identitaire négatif, elle ne pourrait pas vivre. Son principe n'est donc pas généralisable, et l'hypothèse du multiculturalisme reste à cet égard très problématique.

Si en effet deux « communautés » A et B ont à coexister, selon quelles normes le

feront-elles ? Le choix des normes de A sera vécu comme une violence par les tenants de la communauté B. Et réciproquement. Seule la norme C, de portée universelle si elle se fonde sur le droit, et indépendante de A ou de B, pourra offrir une référence commune, délivrée de toute allégeance et fondée sur des droits humains émancipateurs. On retrouve alors l'idée laïque de principes qui transcendent les particularismes et pour cela visent le bien commun à tous.

L'universalisme n'est pas une option arbitraire et répressive à l'égard des particularismes, mais bien plutôt ce qui leur permet de coexister pacifiquement en leur fournissant le seul régime d'affirmation qui n'engendre ni la guerre ni l'enfermement dans la différence. Pour cela, la préservation d'une sphère publique qui leur est soustraite est décisive. Il faut remarquer d'ailleurs que les tenants des communautarismes exploitent à fond les possibilités de la démocratie pour conquérir tout ce qui peut l'être en matière d'affirmation identitaire et les suppriment là où ils prennent le pouvoir, comme on l'a vu en Afghanistan.

L'« affirmation identitaire », si souvent invoquée comme un droit à part entière, ne va pas donc pas sans une lourde ambiguïté. Vaut-elle pour les individus, ou pour les groupes humains ? Si l'identité personnelle est une construction relevant du libre arbitre, elle ne peut se résorber dans la simple allégeance à une communauté particulière. En l'occurrence, le droit de l'*individu* prime sur celui que l'on serait tenté de reconnaître à la « communauté » à laquelle il est dit « appartenir ». Ce dernier terme, à la réflexion, se révèle très contestable. Nul être humain n'« appartient », au sens strict, à un groupe, sauf à fonder le principe d'une allégeance non consentie qui peut aller loin dans l'aliénation.

La jeune femme qui refuse de porter le voile doit-elle y être contrainte au nom du prétendu droit de sa communauté ? La femme malienne qui s'insurge contre la mutilation traditionnelle du clitoris sera-t-elle considérée comme trahissant sa culture ? La contestation d'une telle pratique prend d'ailleurs une réelle ampleur dans les pays concernés, notamment au Sénégal. Quant à la femme qui refuse la notion traditionnelle de chef de famille, inscrite dans les religions juive et chrétienne, sera-t-elle accusée de trahir sa culture, amalgamée en l'occurrence à une religion ?

A un moment ou à un autre, tout rapport de soumission labellisé « culturel » pour se soustraire à la contestation tend à être remis en question par ceux qui en sont victimes et en souffrent. C'est ce processus qui est universel. L'universel n'existe pas quelque part : il advient par la dynamique de contestation de toute norme particulière qui aliène et opprime. Universel de droit contre particularisme de fait ? Si l'on veut. Encore faudrait-il préciser que ce n'est pas le particularisme comme tel qui pose problème, mais le fait qu'il puisse assujettir à une norme oppressive.

Il n'y a donc pas à choisir entre particulier et universel, mais à faire advenir une modalité du particulier libre et affranchie. La femme chrétienne qui refuse de réduire la sexualité à la procréation sera-t-elle stigmatisée pour trahison de sa particularité culturelle ? On dira plutôt qu'elle entend affranchir sa démarche spirituelle de toute sanctification d'une conception historique relative indûment confondue avec elle. Celle d'un patriarcat d'un autre âge, mais qui résiste sous des formes nouvelles, souvent insaisissables sauf pour celles qui en sont victimes.

Ces exemples soulignent le danger que comporte l'attribution d'une quelconque préséance en matière d'affirmation identitaire aux groupes comme tels, voire à leurs représentants. Octroyer des droits à des « communautés » peut donc faire courir le risque de leur aliéner les individus qui ne se reconnaissent en elles que de façon mesurée et distanciée, c'est-à-dire libre. C'est du même coup se risquer à consacrer une mise en tutelle.

Tel est le point aveugle du communautarisme auquel, étourdiment, on croit devoir consentir par tolérance alors qu'on risque ainsi de consacrer la mise en tutelle des individus, et peut-être aussi la guerre des dieux. Ici se pose la difficile question du

statut des références culturelles communautaires, considérées comme éléments de construction de l'identité personnelle, mais non comme facteurs obligés d'allégeance.

Une culture qui prétend s'imposer n'est plus une culture, mais une politique. Elle relève donc d'un traitement politique, avec droit de regard sur le sort qu'elle réserve aux libertés. Dès lors, tout individu doit pouvoir disposer librement de ses références culturelles, et non être contraint par elles. Dans une telle perspective, la laïcité définit le cadre le plus adéquat pour accueillir les différences culturelles sans concéder quoi que ce soit aux pouvoirs de domination ni aux allégeances qui prétendent s'en autoriser. Liberté de conscience, égalité stricte des croyants et des non-croyants, autonomie de jugement cultivée en chacun grâce à une école laïque dépositaire de la culture universelle constituent en effet les valeurs majeures de la laïcité.

La séparation des Eglises et de l'Etat n'a pas pour fin de lutter contre les religions, mais de mettre en avant ce qui unit ou peut unir *tous* les hommes, croyants de religions diverses ou croyants et non-croyants. Plus se développe la diversité des populations qui se mêlent dans les Etats modernes, plus évidente apparaît la nécessité de refonder ceux-ci sur des principes universels, affranchis de tout particularisme, et conçus comme « patrie de droits ».

Le particularisme érigé en principe d'union n'inclut qu'en excluant. C'est pourquoi l'Europe en construction ne saurait privilégier la religion chrétienne dans ses références, ni même aucune religion, sans produire aussitôt une discrimination à l'égard de ceux qui n'ont pas cette religion ou n'ont pas de religion du tout. L'idéal laïque est aussi universel que les principes qu'il promeut. Il montre la voie d'un monde véritablement commun. Nul besoin pour cela que les hommes renoncent à leurs références culturelles : il leur suffit d'identifier les principes qui fondent le « vivre ensemble » sans léser aucun d'entre eux.

Le croyant peut fort bien comprendre qu'un marquage confessionnel de la puissance publique blesse le non-croyant. Et celui-ci, réciproquement, peut fort bien admettre qu'un Etat qui professerait un athéisme militant serait mal accepté par le croyant. La laïcité de la puissance publique, c'est l'affirmation de ce qui est commun aux hommes ; la neutralité confessionnelle n'est donc que la conséquence du principe positif de pleine égalité.

Ceux qui, au nom d'une religion ou d'une idéologie, entendent disposer d'emprises publiques, usurpent en fait le bien commun, comme le fait le cléricalisme, captation du pouvoir temporel à des fins religieuses ou politiques. C'est la diversité même, si souvent soulignée, qui exige que le cadre commun d'accueil et d'organisation s'universalise. Et cela doit se faire « par le haut », c'est-à-dire en prenant pour fondements des principes de droit, émancipateurs pour tous.

Voir : Culture ; Emancipation ; Laïcité ; Lien social ; Multiculturalisme ; Neutralité ; Universel

Commune de Paris (18 mars 1871-28 mai 1871)

L'insurrection de la Commune de Paris éclate le 18 mars 1871 pendant la guerre franco-prussienne de 1870-1871. Ouvrière par le nombre de ses combattants et son orientation émancipatrice, la Commune s'appuie sur la garde nationale composée de citoyens patriotes. Son existence sera très courte, puisque les troupes du gouvernement de Thiers, armées et aidées par les Prussiens vainqueurs, vont l'écraser en mai 1871 lors de la Semaine sanglante. Des dizaines de milliers de communards sont massacrés, dont des femmes et des enfants, 36 000 sont faits prisonniers, 4 586 sont déportés en Nouvelle-Calédonie, comme Louise Michel. Victor Hugo s'indigne et fera de la lutte pour l'amnistie des communards le dernier combat de sa vie. Il le gagnera en 1883,

deux ans avant sa mort.

En matière sociale et scolaire, mais aussi sociétale, avec l'émancipation des femmes, la Commune fait une œuvre remarquable. Mais elle s'attache aussi au progrès simultané de la démocratie et de la laïcité. La démocratie ne va pas sans un pouvoir effectif du peuple, et pour cela les communards inventent de nouvelles formes de participation des citoyens aux décisions politiques. Ils donnent aux mandats confiés aux élus un caractère impératif, gage de respect des promesses électorales ; ils prévoient d'ailleurs des assemblées citoyennes habilitées à révoquer ceux qui trahiraient leur mandat. Bref, ils s'acheminent vers l'invention d'un nouveau type de contrôle public et citoyen des politiques menées. Karl Marx salue ces innovations en précisant que la machine d'Etat qui a permis la domination et l'exploitation ne peut pas servir telle quelle à l'émancipation. Les modalités du pouvoir doivent donc être en accord avec ses finalités.

Dans le même esprit d'émancipation, les communards proclament la séparation des Eglises et de l'Etat, la seconde depuis le décret de ventôse an III. Tel est le sens du décret du 2 avril 1871 voté à l'unanimité par le Conseil de la Commune que préside Gustave Lefrançais, et qui met en œuvre la laïcisation de l'Etat. Le régime juridique des cultes est défini de façon nette. C'est celui de la séparation laïque :

> « La Commune de Paris,
> Considérant que le premier des principes de la République française est la liberté ;
> Considérant que la liberté de conscience est la première des libertés ;
> Considérant que le budget des cultes est contraire à ce principe, puisqu'il impose les citoyens contre leur propre foi ;
> Considérant en fait, que le clergé a été le complice des crimes de la monarchie contre la liberté.
> Décrète :
> Article 1er : L'Eglise est séparée de l'Etat.
> Article 2 : Le budget des cultes est supprimé.
> Article 3 : Les biens dits de mainmorte, appartenant aux congrégations religieuses, meubles et immeubles, sont déclarés propriétés nationales.
> Article 4 : Une enquête sera faite immédiatement sur ces biens, pour en constater la nature et les mettre à la disposition de la nation.
> Signé : La Commune de Paris. »

On remarque l'argumentaire laïque, qui repose sur l'égalité des citoyens : pas de privilèges pour les croyants, ce qui exclut de faire payer le culte par les athées. La réciproque est vraie, car la mission de l'école laïque n'est pas d'inculquer une vision du monde particulière, athée ou religieuse, mais d'émanciper en chaque enfant, quel qu'il soit, la liberté de conscience que procure l'autonomie de jugement elle-même fondée

sur l'instruction. La liberté de conscience est déclinée ici sous la forme du refus de toute obligation de financer un culte que l'on ne pratique pas.

L'école n'est pas oubliée. Ouverte aux filles comme aux garçons, elle est également soustraite à toute tutelle religieuse et dévolue à l'intérêt général par son émancipation laïque. L'obligation scolaire et la gratuité complètent le dispositif. La Commune stipule un droit « absolu » de l'enfant à l'instruction, et parle d'un « devoir » impérieux de lui en donner les moyens pour la famille et pour la société. Louise Michel joue un grand rôle dans ce processus d'émancipation. La « Vierge rouge » sera déportée en Nouvelle-Calédonie.

Voir : Autonomie ; Ecole laïque ; Instruction publique ; Loi de 1905 ; Séparation

Comte, Auguste (1798-1857)

Penseur singulièrement incompris, voire caricaturé, Auguste Comte passe pour un philosophe de référence de la République laïque. Mais un étrange malentendu accompagne cette idée. Certains adversaires de la laïcité persistent à la solidariser du scientisme, dont le positivisme comtien serait une version notoire. Double contresens, à la fois sur Comte et sur la laïcité, qui joue un rôle non négligeable dans les polémiques sourdes ou avouées contre la séparation laïque des Eglises et de l'Etat. Cette séparation aurait abouti à priver la cité de toute spiritualité, voire de l'unique source de valeurs éthiques et de sens, pour la vouer à une gestion simplement technocratique.

La mise en cause ordinaire de la laïcité consiste à lui attribuer la responsabilité du « désenchantement du monde », voire à suggérer qu'elle serait à l'origine du désarroi existentiel et moral des jeunes générations. Comte et le positivisme sont alors évoqués comme responsables de ce « tarissement du sens », par réduction supposée de toute pensée à une rationalité étroite et réductrice. Autre pièce maîtresse de cette campagne : la mise en cause obscurantiste de la science, de la technique, de la raison elle-même, qui auraient causé les aberrations de notre modernité et son « vide spirituel ». C'est cet ensemble de préjugés, devenus des lieux communs, que permet de réfuter un retour aux textes d'Auguste Comte.

Auguste Comte naît en 1798 et meurt en 1857. Il est le témoin des suites tourmentées de la Révolution française. Toute sa philosophie va se concentrer sur l'articulation entre la démarche critique dont la Révolution a été l'aboutissement et la démarche de construction d'un nouvel ordre social. Il appelle « doctrine critique » la conception selon laquelle la conscience humaine doit être libre de toute attache dogmatique, et franchement émancipée de toute tutelle spirituelle, qu'elle soit religieuse ou idéologique. Mais il pointe aussitôt le risque d'une dérive relativiste qui hypothéquerait la reconstruction d'un ordre véritable, fondé cette fois-ci sur la justice. Il n'y a là aucun souci de l'ordre comme tel, mais l'idée que l'injustice est le principal désordre, puisqu'elle ne permet pas aux sociétés humaines de reposer sur des fondements durables en assurant l'accomplissement de tous.

Dans une telle perspective, Comte pose la nécessité de la distinction de deux types de pouvoir. Au *pouvoir temporel* revient la tâche d'organiser et de régler les diverses activités qui font vivre concrètement les hommes. Au *pouvoir spirituel* celle de donner à ces activités les repères éthiques et civiques qu'elles requièrent, mais aussi un contrepoint de vigilance critique propre à prévenir toute dérive. Mais un tel pouvoir, de type philosophique, ne doit dépendre ni de la religion ni d'aucun dogmatisme. Il est essentiellement libre examen et esprit critique. Ces deux pouvoirs, selon Comte, doivent être non seulement rigoureusement distingués mais aussi nettement séparés. C'est pourquoi le pouvoir spirituel longtemps détenu par l'Eglise, en même temps que de larges emprises sur le pouvoir temporel, doit désormais être indépendant de ce dernier. D'un même mouvement, celui-ci ne doit pas être entravé par le pouvoir spirituel. La loi des hommes prime.

La dimension spirituelle est effort de distance à soi, comme aux préjugés d'une époque et d'un lieu, sédimentés dans son idéologie ordinaire. Nombre de textes religieux, alors qu'ils s'annoncent comme devant transcender les limites d'un contexte particulier, véhiculent en fait des représentations qui attestent bien plutôt leur dépendance à l'égard de ces limites. Pour Comte, la spiritualité est donc irréductible à sa version religieuse. Le pouvoir spirituel n'est d'ailleurs pas tant un pouvoir qu'une autorité critique émanant de l'activité réflexive des citoyens. Il embrasse ce qui dans la culture humaine traduit l'émancipation du jugement par rapport à toute limitation de point de vue.

L'esprit d'ensemble est ici essentiel pour contexter tout savoir particulier dans son horizon de sens. Le pire est en effet la « spécialisation dispersive » qui vide la citoyenneté de sa substance. D'où la fonction émancipatrice de l'instruction publique, transmission raisonnée de l'acquis et fondement d'une éducation à la liberté. On retrouve ici une idée chère à Condorcet : la culture forme le citoyen éclairé, doté d'une lucidité critique essentielle au contrôle du pouvoir. C'est en somme dans l'intérêt réciproque du pouvoir temporel et de l'autorité spirituelle des citoyens, et de leur légitimité respective, que la distinction-séparation doit advenir. Le découplage de l'autorité spirituelle – dont l'autorité religieuse n'est qu'une version particulière – et de l'autorité politique est à la fois sain et conforme à l'essence réelle de chaque pouvoir. Une citation résume bien cette conception :

> « En résumé, la vie des individus et celle des peuples se composent alternativement de spéculation et d'action, ou, en d'autres termes, de tendances et de résultats. Ces deux ordres de faits s'entrelacent de mille manières dans l'existence réelle. Le pouvoir spirituel a pour objet propre et exclusif le règlement immédiat du premier, le pouvoir temporel celui du second. Chacun des deux pouvoirs agit légitimement, toutes les fois qu'il se renferme strictement dans sa sphère naturelle d'activité, du moins en tant que la distinction est humainement possible. Quand l'un d'eux usurpe, au-delà de cette mesure, quelque fonction de l'autre, il y a abus. »

Comte précise que la régulation religieuse doit céder la place à la régulation philosophique, qui a le double mérite de la rationalité et de l'universalité. En 1825, il écrit : « L'éducation et la philosophie sont en relation intime et nécessaire » (*Cours de philosophie positive*, leçon 1). L'humanité requiert un nouveau type d'autorité spirituelle, compatible avec l'autonomie de jugement et fonctionnellement apte à exercer la vigilance critique sur les dérives éventuelles du pouvoir temporel ou des dominations qui pèsent sur la société. Une telle autorité est dite positive en ce qu'elle ne s'appuie que sur des savoirs réels, ou des raisons incontestables, excluant l'arbitraire des constructions métaphysiques ou des soumissions religieuses. Elle donne à l'éducation, processus global qui épanouit l'homme dans l'enfant, la plénitude de son humanité, par la promotion d'une raison qui n'est pas seulement technicienne ou scientifique au sens restreint du terme, mais aussi faculté de sagesse éthique et de lucidité politique.

Voir : Déisme légal ; Emancipation ; Lumières ; Raison ; Religion ; Spiritualité laïque

Concordat

Les rapports entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel ont connu dans l'histoire des figures diverses, qui déclinent la fameuse distinction attribuée au Christ entre Dieu et César (Matthieu 22, 21 : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »). Avant de pouvoir être interprétée de façon radicale par une stricte séparation, dont le corollaire est l'assignation de la religion à la sphère privée, cette distinction a longtemps été assumée au sein d'un couple dont les termes étaient à la fois solidaires et conflictuels. *Solidaires*, quand la religion sert de légitimation du pouvoir du prince et reçoit de lui en échange des emprises proprement temporelles sur la fiscalité (dîme), les écoles, l'état civil, etc. Une sorte d'équilibre plus ou moins précaire, car lié aux rapports de force… *Conflictuels*, lorsqu'un pouvoir entend établir sa suprématie sur l'autre et s'imposer à lui. Ainsi, le rapport des monarchies à l'Eglise catholique a été caractérisé par cette tension, comme on le voit avec l'exemple de Philippe le Bel, en conflit avec le pape Boniface VIII.

La séparation laïque rompt la prétention d'une institution religieuse représentative d'une partie des personnes de la cité à s'imposer à l'ensemble par la médiation d'une emprise sur les pouvoirs publics. D'un même mouvement, elle dessaisit la puissance publique de tout contrôle des religions autre que ce que requiert le respect de la loi commune. L'option religieuse n'est plus distinguée : elle rentre dans le régime du droit commun.

Quant à la figure du concordat, elle est à comprendre dans le sillage ambigu des rapports tantôt paisibles tantôt conflictuels entre les pouvoirs temporels des rois ou des empereurs et le pouvoir spirituel du pape. Il se définit par un accord entre le pape ou des autorités ecclésiastiques et un gouvernement donné, consistant généralement en une concession d'emprises publiques à une ou plusieurs religions par l'Etat.

Cet accord pose problème dès lors que tous les citoyens d'un pays ne sont pas croyants : il consacre en effet le privilège d'une partie de la population, celle des adeptes de la religion ou des religions que favorise le système concordataire. César, figure de la domination politique, accorde de tels avantages, alors que Marianne, figure de la souveraineté républicaine et démocratique, ne peut que les refuser, sauf à promouvoir une politique de discrimination. D'où en France la dénonciation du concordat et la loi de séparation des Eglises et de l'Etat le 9 décembre 1905.

On peut évoquer, pour mémoire, le concordat conclu le 15 juillet 1801, à Paris, entre les représentants de Bonaparte, Premier consul, et ceux du pape Pie VII. Il eut un double effet. D'une part, il restaurait des privilèges publics pour trois religions (catholique, reformée, israélite) et constituait de ce fait une régression par rapport à l'œuvre de laïcisation entreprise par la Convention. Pie VII reconnaissait la République française, et en échange le clergé était rémunéré par l'Etat, qui procédait à la nomination des évêques. D'autre part, il donnait au pouvoir politique un droit de regard sur les religions, notamment à travers ces nominations. Bonaparte devenu Napoléon, empereur, devait l'assortir en 1806 d'un « catéchisme impérial » présentant comme un devoir sacré la soumission à l'empereur.

Le Concordat fut appliqué jusqu'à la séparation des Eglises et de l'Etat, et il l'est toujours en Alsace-Moselle (qui en 1905 était sous administration allemande). En Alsace-Moselle, aujourd'hui, les trois religions évoquées ont le privilège d'être salariées, subventionnées et enseignées dans les écoles publiques, ce qui consacre une inégalité et une discrimination à l'égard des citoyens dont les options spirituelles ne sont pas religieuses. L'argent public, payé par les contribuables athées ou agnostiques autant que par les contribuables croyants, est donc détourné au profit des religions. Le système concordataire est antilaïque.

Voici des extraits du concordat du 15 juillet 1801 :

Convention entre le gouvernement français et Sa Sainteté Pie VII.

« Le gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français.

Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France et la protection particulière qu'en font les consuls de la République.

En conséquence, d'après cette reconnaissance mutuelle, tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure, ils sont convenus de ce qui suit :

Article 1. La religion catholique, apostolique et romaine sera librement exercée en France. Son culte sera public, en se conformant aux règlements de police, que le gouvernement jugera nécessaire pour la tranquillité publique.

[…]

Article 4. Le Premier consul de la République nommera, dans les trois mois qui suivront la publication de la bulle de Sa Sainteté, aux archevêchés et évêchés de la circonscription nouvelle. Sa Sainteté conférera l'institution canonique suivant les formes établies par rapport à la France avec le changement de gouvernement.

[…]

Article 6. Les évêques, avant d'entrer en fonctions, prêteront directement, entre les mains du Premier consul, le serment de fidélité qui était en usage avant le changement de gouvernement, exprimé dans les termes suivants :

"Je jure et promets à Dieu, sur les Saints Evangiles, de garder obéissance et fidélité au gouvernement établi par la Constitution de la République française. Je promets aussi de n'avoir aucune intelligence, de n'assister à aucun conseil, de n'entretenir aucune ligue, soit au-dedans, soit au-dehors, qui soit contraire à la tranquillité publique ; et si, dans mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trame quelque chose au préjudice de l'Etat, je le ferai savoir au gouvernement."

[…]

Article 8. La formule de prière suivante sera récitée à la fin de l'office divin, dans toutes les églises catholiques de France : "*Domine, salvam fac Rempublicam ; Domine, salvos fac Consules* [Dieu, protège la République, Dieu, protège les consuls]."

[…]

Article 14. Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les cures seront compris dans la circonscription nouvelle.

[…]

Fait à Paris, le 26 messidor de l'an IX de la République française [15 juillet 1801]. »

Loi du 18 germinal an X, relative à l'organisation des cultes :

« Au nom du peuple français, Bonaparte, Premier consul, proclame loi de la République le décret suivant, rendu par le corps législatif le 18 germinal an X, conformément à la proposition faite par le gouvernement le 15 dudit mois, communiqué au tribunal le même jour. »

Voir : Alsace-Moselle ; Argent public, école publique ; Cléricalisme ; Egaliberté ; Egalité

Concordat : l'aveu de Napoléon

Une certaine historiographie de la laïcité présente le concordat de Bonaparte du 15 juillet 1801, assorti des articles organiques d'avril 1802, comme un « seuil de laïcisation », voire comme une œuvre de pacification. Rien de plus faux. En réalité, c'est bien plutôt une régression de la laïcisation qui s'est accomplie alors. Les Eglises catholique, réformée et luthérienne ont reçu en effet la jouissance d'emprises publiques, de financements de leurs ministres du culte, de droit d'intervention prosélyte dans les écoles, ce qui contredit le principe d'égalité de droits entre citoyens athées, croyants ou agnostiques. Le système fut ensuite étendu au judaïsme par les

décrets de mars 1808. Bref, tout le contraire de la laïcisation, auparavant entamée sous la forme d'une loi de séparation laïque, le 18 septembre 1795, qui stipulait à propos des cultes : « La République n'en salarie aucun. » (Voir le décret du 3 ventôse an III dans l'entrée Séparation laïque – repères juridiques.)

La réalité effective est celle de la collusion entre la *Realpolitik* machiavélienne de Bonaparte puis de Napoléon et le souci des religieux de restaurer leurs privilèges publics. D'ailleurs le Premier consul, qui allait devenir l'empereur Napoléon, ne se cachait pas de sa démarche conçue sans autre principe que la conquête du pouvoir. Il déclarait au Conseil d'Etat, le 1er août 1800 : « C'est en me faisant catholique que j'ai gagné la guerre de Vendée, en me faisant musulman que je me suis établi en Egypte, en me faisant ultramontain que j'ai gagné les esprits en Italie. Si je gouvernais le peuple juif, je rétablirais le temple de Salomon. »

Le catholicisme, selon lui, permet de « cohésionner la société », car il prêche la soumission à l'autorité temporelle, ainsi conduite à favoriser la soumission spirituelle des consciences. Les épisodes du sacre de l'empereur, puis du catéchisme impérial, institué en 1806, ne peuvent être séparés du système concordataire. Ils attestent l'instrumentalisation réciproque de la politique et de la religion, dans un écho assez saisissant, malgré les conquêtes révolutionnaires, du système théologico-politique de l'Ancien Régime. Le catéchisme impérial et le sacre font obligation aux ecclésiastiques de sanctifier le pouvoir de l'empereur, nouvel envoyé de Dieu, et, en contrepartie, le pouvoir temporel confère à la religion la maîtrise d'un certain nombre d'emprises institutionnelles sur la sphère publique. Certes, c'est surtout la figure gallicane d'un contrôle des instances religieuses par les instances politiques qui prévaut, mais l'avantage reste mutuel.

Napoléon se confessant à Las Cases au soir de sa vie dit avoir voulu se servir de la religion « comme base et comme racine ». Dans les confidences qui suivent, il ne se cache pas, malgré sa méfiance à l'égard des institutions religieuses, d'avoir restauré leurs privilèges effacés par la Révolution afin de leur faire jouer un rôle d'assujettissement politique et de conservation de l'ordre établi. Il leur confère un rôle moral et surtout politique en en faisant un facteur de conformisme autant que de soumission à son pouvoir. Sa démarche s'assortit d'un regard sans illusion sur le pape. Son machiavélisme est évident, car il fait une critique plutôt vive de la religion. L'aveu qui suit démystifie le Concordat et illustre le quiproquo théologico-politique :

> « Le soir, après le dîner, la conversation tomba sur la religion. […] L'Empereur, après un mouvement très vif et très chaud, a dit : "Tout proclame l'existence d'un Dieu, c'est indubitable ; mais toutes nos religions sont évidemment les enfants des hommes. Pourquoi y en avait-il tant ? pourquoi la nôtre n'avait-elle pas toujours existé ? pourquoi était-elle exclusive ? que devenaient les hommes vertueux qui nous avaient devancés ? pourquoi ces religions se décriaient-elles, se combattaient-elles, s'exterminaient-elles ? pourquoi cela a-t-il été de tous les temps, de tous les lieux ? C'est que les hommes sont toujours les hommes, c'est que les prêtres ont toujours glissé partout la fraude et le mensonge. […] Mais comment pouvoir être convaincu par la bouche absurde, par les actes iniques de la plupart de ceux qui nous prêchent ? Je suis entouré de prêtres qui me répètent sans cesse que leur règne n'est pas de ce monde, et ils se saisissent de tout ce qu'ils peuvent. Le pape est le chef de cette religion du ciel, et il ne s'occupe que de la terre." »
>
> Emmanuel de Las Cases,
> *Le Mémorial de Sainte-Hélène*,
> chapitre IX, 8 juin 1814.

Voir : Alsace-Moselle ; Cléricalisme ; Concordat

Condorcet, Nicolas de (1743-1794)

Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet, naît à Ribemont (Aisne) en 1743, et meurt à Bourg-la-Reine en 1794. Au moment où éclate la Révolution, il est secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences et membre de l'Académie française. En 1791, élu à l'Assemblée législative, il se consacre

essentiellement à une réflexion sur l'instruction publique, dont il tirera les *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, ainsi qu'un rapport et un projet de décret. Dans l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) redigé dans la clandestinité, il s'attache à dégager les ressorts tant du progrès qualitatif des sociétés humaines que du progrès quantitatif des sciences et des techniques. En homme des Lumières, il refuse en effet de réduire la raison à une simple faculté de calcul, qui n'aurait aucune portée éthique ou politique. Il travaille donc à une généalogie des facteurs d'obscurantisme et à une identification de la ligne plus ou moins continue du progrès. Nulle vision naïve et angélique du progrès ne l'habite, nul scientisme non plus : il souligne bien plutôt les tourments de l'histoire humaine.

Son étude du rôle de la religion porte essentiellement sur la question de la liberté de conscience, mais aussi, selon l'esprit des Lumières, sur l'obscurantisme théologique qui a entravé l'essor des sciences et sans cesse opposé l'autorité des Ecritures à celle de la raison savante. Ses responsabilités au moment de la Révolution le conduisent à forger le concept d'*instruction publique* et à définir les principes fondamentaux de la laïcité scolaire. Quatre extraits de ses œuvres sont proposés ici. On y trouve les grandes lignes d'une philosophie de la laïcité de l'Etat républicain et de celle de l'école. D'un côté, l'idée d'une République attachée à promouvoir le bien commun et l'émancipation des citoyens. De l'autre, la conception de l'instruction publique et laïque comme préparation à la citoyenneté éclairée dont la République a besoin. Ce qui fait de l'école publique une véritable institution organique de la République, irréductible à un service public proposant une prestation facultative à des usagers. Au passage, Condorcet souligne l'enjeu d'une telle école pour « rendre la raison populaire » en affranchissant la transmission du savoir des inégalités économiques et culturelles propres à la société civile. La laïcité scolaire est indépendance par rapport à la religion, et non machine de guerre contre elle. Les familles restent libres d'éduquer leurs enfants selon leurs convictions, mais l'obligation scolaire, conjuguée à la gratuité et à la laïcité, a vocation à faire accueillir tous les enfants, abstraction faite de leurs « différences ».

Dans le premier texte ci-dessous, extrait de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet met en évidence la domination du clergé par le biais du langage. Elle passe par un ascendant lié au culte du mystère et du surnaturel, afin de susciter la crainte autant que la fascination superstitieuse. Le recours au langage allégorique et à l'opacification du discours donne à croire que, sans soumission aux interprètes patentés de la divinité, nul salut n'est possible. Les clercs se réservent le monopole du sens, et le maintien du peuple dans l'ignorance favorise sa dépendance. La domination théologico-politique conjugue alors la sanctification de l'ordre établi et la mise sous tutelle des consciences. En creux se dessine la condition de l'émancipation : l'instruction du peuple.

> « Ainsi l'écriture hiéroglyphique ou fut une de leurs premières inventions, ou avait été découverte avant la formation des castes enseignantes.
>
> Comme leur but n'était pas d'éclairer, mais de dominer, non seulement ils ne communiquaient pas au peuple toutes leurs connaissances, mais ils corrompaient par des erreurs celles qu'ils voulaient bien lui révéler ; ils lui enseignaient non ce qu'ils croyaient vrai, mais ce qui leur était utile.
>
> […] Ces castes s'emparèrent de l'éducation, pour façonner l'homme à supporter plus patiemment des chaînes identifiées pour ainsi dire avec son existence, pour écarter de lui jusqu'à la possibilité du désir de les briser. »
>
> Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988, pages 117 à 119.

Dans un second extrait de la même œuvre, Condorcet thématise le caractère irrecevable de la « tolérance », qui signe toujours l'inégalité entre les hommes, et atteste la domination d'une religion. Là où dominent les catholiques, ils « tolèrent » ou ne tolèrent pas les protestants. Et, inversement, là où dominent les protestants, les « papistes » ne sont pas tolérés. Locke lui-même justifie cette intolérance sélective en affirmant que l'allégeance au pape peut s'apparenter à la soumission à une puissance étrangère, et partant au risque de trahison. Ce procès d'intention est aussi appliqué aux athées, soupçonnés de ne pas tenir parole dès lors qu'aucune crainte de l'au-delà ne garantit leur loyauté. C'est donc toujours l'existence d'une relation de domination qui induit la stigmatisation à des titres divers de la religion dominée. Avec la laïcité, l'éradication de toute domination met un terme à ce genre d'injustices.

> « L'esprit qui animait les réformateurs ne conduisait pas à la véritable liberté de penser. Chaque religion, dans le pays où elle dominait, ne permettait que de certaines opinions. Cependant, comme ces diverses croyances étaient opposées entre elles, il y avait peu d'opinions qui ne fussent attaquées ou soutenues dans quelques parties de l'Europe. […] Enfin, dans ces pays, où il avait été impossible à une religion d'opprimer toutes les autres, il s'établit ce que l'insolence du culte dominateur osa nommer tolérance, c'est-à-dire une permission donnée par des hommes à d'autres hommes de croire ce que leur raison adopte, de faire ce que leur conscience leur ordonne… »
>
> Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, op. cit.*, pages 198 *sq*.

La laïcité de l'école a égard à la formation du citoyen, et plus largement de l'homme par l'exercice autonome du jugement. Son enjeu est donc décisif, tant sur le plan de l'accomplissement personnel que sur celui de la citoyenneté éclairée. La République peut d'ailleurs compter sur des citoyens prêts à la défendre dès lors qu'ils la reconnaissent comme le type d'organisation politique qui rend possibles leur liberté et leur égalité.

Condorcet, après les conquêtes de la Révolution en matière de droits politiques, fait remarquer que le travail d'émancipation n'est pas achevé tant que l'inégalité devant le savoir et la culture met le peuple à la merci des démagogues et des ambitieux, comme à celle des groupes de pression qui entendent le dominer. Le cléricalisme religieux n'est pas seul en cause, car c'est de façon plus générale toute exploitation de la croyance et de l'ignorance qu'il s'agit de prévenir. De même en effet qu'une trop grande différence de moyens d'existence, assortie de la misère pour les plus démunis, met en péril la liberté, puisqu'elle tend à placer les uns sous la dépendance des autres, de même une trop grande différence dans l'accès à l'instruction et à la culture produit un effet similaire, cette fois-ci dans le domaine intellectuel et culturel. Une idée qu'illustre Condorcet, en voyant dans l'instruction publique le moyen de

restituer à chacun la conduite de ses pensées et le libre choix de son option spirituelle, comme de son éthique de vie.

L'égalité de tous, ici, tient au fait que chacun doit pouvoir détenir les moyens qui lui permettent de ne pas dépendre d'un tuteur pour savoir ce qu'il convient de penser. Or, pendant longtemps le monopole du savoir détenu par les clercs a doublé et renforcé le pouvoir dont ils disposaient sur les « laïcs ». L'école doit donc être publique, afin de soustraire l'accès au savoir à la disparité des conditions de fortune.

Les textes qui suivent déclinent les exigences qui incombent à une école ouverte à tous, soucieuse d'émancipation et d'universalité. Les finalités sont claires : la liberté et l'égalité minimale d'instruction qui donnent chair et vie aux droits reconnus à tous. Les moyens ne le sont pas moins : éviter de confondre l'opinion et la vérité, la croyance et la connaissance, et de solidariser la morale de la religion. L'école ainsi pensée ne peut être que laïque, ce qui implique la stricte indépendance par rapport à tout cléricalisme religieux. C'est aux familles que revient, si elles le désirent, le soin de procurer une éducation religieuse, non à l'école publique, dont la vocation est de nature toute différente.

La conclusion du premier *Mémoire sur l'instruction publique* résume avec force l'enjeu de l'instruction publique et laïque :

> « Généreux amis de l'égalité, de la liberté, réunissez-vous pour obtenir de la puissance publique une instruction qui rende la raison populaire, ou craignez de perdre bientôt tout le fruit de vos nobles efforts. N'imaginez pas que les lois les mieux combinées puissent faire un ignorant l'égal de l'homme habile, et rendre libre celui qui est esclave des préjugés. […] Vous comptez sur la force de la vérité ; mais elle n'est toute-puissante que sur les esprits accoutumés à en reconnaître, à en chérir les nobles accents. […] Les institutions les plus justes, les vertus les plus pures ne sont, pour la corruption, que des instruments plus difficiles à manier, mais plus sûrs et plus puissants. Or, tout son pouvoir n'est-il pas fondé sur l'ignorance ? Que ferait-elle en effet si la raison du peuple, une fois formée, pouvait le défendre contre les charlatans que l'on paye pour le tromper ; si l'erreur n'attachait plus à la voix du fourbe habile un troupeau docile de stupides prosélytes ; si les préjugés, répandant un voile perfide sur toutes les vérités, n'abandonnaient pas à l'adresse des sophistes l'empire de l'opinion ? »
>
> Condorcet, *Mémoires sur l'instruction publique*
> Paris, Garnier-Flammarion, 1994,
> (I, Conclusion), pages 61-63.

Les devoirs de la puissance publique devenue république enseignante sont déclinés avec méthode par Condorcet, qui jette ainsi les bases d'un grand service public d'enseignement :

> « La société doit au peuple une instruction publique :
> 1 – Comme moyen de rendre réelle l'égalité des droits.
> L'instruction publique est un devoir de la société à l'égard des citoyens. Vainement aurait-on déclaré que les hommes ont tous les mêmes droits ; vainement les lois auraient-elles respecté ce premier principe de l'éternelle justice, si l'inégalité dans les facultés morales empêchait le plus grand nombre de jouir de ces droits dans toute leur étendue. […]
> 2 – Cette obligation consiste à ne laisser subsister aucune inégalité qui entraîne de dépendance.
> […] Ainsi, par exemple, celui qui ne sait pas écrire, et qui ignore l'arithmétique, dépend réellement de l'homme plus instruit, auquel il est sans cesse obligé de recourir. Il n'est pas l'égal de ceux à qui l'éducation a donné ces connaissances ; il ne peut pas exercer les mêmes droits avec la même étendue et la même indépendance. […]
> 3 – L'inégalité d'instruction est une des principales sources de tyrannie.
> […] Le but de l'éducation ne peut plus être de consacrer les opinions établies, mais, au contraire, de les soumettre à l'examen libre de générations successives, toujours de plus en plus éclairées. […] Il faut donc que la puissance publique se borne à régler l'instruction, en abandonnant aux familles le reste de l'éducation.
> 4 – La puissance publique n'a pas droit de lier l'enseignement de la morale à celui de la religion.
> A cet égard même, son action ne doit être ni arbitraire ni universelle. On a déjà vu que les opinions religieuses ne peuvent faire partie de l'instruction commune, puisque, devant être le choix d'une conscience indépendante, aucune autorité n'a le droit de préférer l'une à l'autre ; et il en résulte la nécessité de rendre l'enseignement de la morale rigoureusement indépendant de ces opinions.
> 5 – Elle n'a pas droit de faire enseigner des opinions comme des vérités ; […] elle ne doit imposer aucune croyance. Si quelques opinions lui paraissent des erreurs dangereuses, ce n'est pas en faisant enseigner les opinions contraires qu'elle doit les combattre ou les prévenir ; […] c'est surtout en assurant aux bons esprits les moyens de se soustraire à ces erreurs, et d'en connaître tous les dangers. »
>
> Condorcet, *Mémoires sur l'instruction publique* (I), *op. cit.*, page 86.

Voir : Cléricalisme ; Emancipation ; Instruction publique ; Lumières ; Morale ; Raison ; Rationalisme

Conscience

La conscience… Le poème de Victor Hugo, portant ce titre, sur l'inexorable sentiment de culpabilité de Caïn après son meurtre fratricide reste à jamais en moi.

Il vit un œil, tout grand ouvert dans les ténèbres,
Et qui le regardait dans l'ombre fixement.

Telle est la mémoire vive de la poésie qui dit l'essentiel, en amont de la philosophie venue plus tard pour expliquer les différents registres de la vie intérieure. C'est cette conscience que la laïcité veut libérer, non pour la livrer au relativisme, mais pour qu'elle soit maîtresse de sa vie intérieure et de ses choix. Liberté de conscience… Une telle liberté est-elle effective sans la maîtrise de la vie de la conscience et des formes qu'elle prend ? Sans lucidité, il n'est pas d'authentique liberté.

Certitude ou perplexité sensible, croyance, opinion, foi, imagination, savoir, raison théorique et raison pratique sont d'abord vécus avec la conscience plus ou moins claire de ce qui les sépare ou les distingue. C'est de ce brouillard que la maturation mentale permet de sortir, notamment avec l'« âge de raison ». Parvenue à la pleine lucidité, la conscience n'a pas tant à abolir un registre au profit des autres qu'à distinguer nettement les registres pour organiser en elle leur coexistence maîtrisée, assortie de la compréhension de leur portée respective. Elle les décline et les récapitule, les compare et les met à distance, les sépare sans les isoler. Ce qui ne va pas sans d'éventuelles corrections mutuelles. Sa richesse intérieure et la sagesse qui en use résident alors dans la faculté qu'a la conscience de les parcourir sans les confondre, prenant goût à cette variété dont elle se sait maîtresse.

Telle est la conscience humaine, parvenue à distinguer les registres pour les vivre comme des modalités variables d'une même présence au monde. Unité et diversité, identité et différences sont alors conjuguées dans la vie subjective, sans que le for intérieur soit dessaisi de sa continuité ni de sa maîtrise. Croire en un au-delà ou s'en tenir à une simple immanence, espérer un monde sans guerre alors que les armes ne cessent de parler, imaginer une société sans classes alors que règne la logique socio-économique de groupes humains aux intérêts antagonistes sont autant de façons de dépasser le simple témoignage des sens ou la compréhension nue des faits, mais qui n'en contredisent pas la réalité effective.

Certains religieux s'attachent à brouiller les différences entre croyance et connaissance. C'est de l'obscurantisme. Si je monte dans l'avion, je n'imagine pas un seul instant que pour le pilote qui a ma vie entre ses mains les règles de la navigation aérienne fassent l'objet d'une simple croyance. J'espère bien qu'elles sont un authentique savoir. De même lors d'une visite chez le médecin. Un pilote ou un médecin qui ferait reposer sa pratique sur une simple croyance, ou une conjecture plus ou moins arbitraire, serait en puissance coupable d'homicide. Cela ne veut pas dire que l'on agit toujours à coup sûr et que la conduite n'enveloppe pas une part de doute et d'essai, comme dans le cas de l'hésitation entre deux routes aériennes ou deux thérapeutiques, mais qu'un minimum de certitude objective est requis lorsque la vie d'autrui est en jeu. Ma croyance a tout loisir de s'affirmer par des actes dans la mesure où cette exigence éthique et civique est respectée.

On peut appeler obscurantisme voire fanatisme la confusion involontaire ou volontaire de tous les registres de la conscience, et l'on connaît les dangers d'un tel monolithisme. La laïcité comme dispositif juridique extérieur permet de limiter les effets pervers de cette confusion, mais il est clair que la lucidité intérieure est une garantie plus sûre. C'est pourquoi une éducation laïque n'a pas à extirper la croyance ou à mettre en avant une conception scientiste. En revanche, elle se doit de rendre possible en chacun la lucidité qui consiste à distinguer nettement croire et savoir.

L'effort propre de la conscience est un véritable travail sur soi.

Dans la dix-huitième *Lettre provinciale*, Pascal fait logiquement remarquer que les sens, la raison et la foi concernent des domaines distincts, et que tout mélange des genres ou empiètement est une erreur, voire une faute. Une erreur, parce qu'on croit pouvoir saisir un objet par une disposition subjective qui ne lui est pas appropriée. La raison ne peut démontrer Dieu, et la foi ne peut tenir lieu de connaissance objective du mouvement des astres. L'erreur peut se doubler d'une faute chaque fois qu'une telle méprise conduit à léser autrui. C'est pourquoi la condamnation de Galilée au nom de la foi est aberrante, même du point de vue de la foi.

Kant dira plus tard, de façon presque symétrique, que la condamnation de la croyance religieuse au nom de la raison est tout aussi irrecevable, puisque selon lui l'existence de Dieu ne peut être ni démontrée ni réfutée par voie rationnelle. On se souvient de la célèbre remarque du philosophe : « Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance. » Reste que cette sorte d'agnosticisme théologique et métaphysique de Kant n'est pas souvent admise par les religieux qui croient sans doute à tort qu'elle affecte la ferveur du don de soi.

Voir : Croyance ; Fanatisme ; Kant ; Liberté de conscience ; Lumières ; Platon et Socrate ; Raison

Constant, Benjamin (1767-1830)

Né à Lausanne en 1767 et mort à Paris en 1830, Benjamin Constant est devenu une des références du libéralisme. Cependant, c'est un étrange libéralisme que celui qu'il affiche. Partisan des libertés publiques et adversaire de tout despotisme, il manifeste néanmoins sa méfiance à l'égard des philosophes des Lumières et du rationalisme critique dont ils ont donné l'exemple. Son traditionalisme nourrit l'hostilité à toute forme d'irréligion et son souci de maintenir un privilège pour la religion dans la sphère publique. Les extraits choisis ci-dessous mettent en évidence la tension entre l'orientation libérale et la discrimination positive ainsi promue.

Benjamin Constant s'est rendu célèbre, notamment, par la distinction qu'il croit pouvoir effectuer entre la « liberté des Anciens », faite de participation active au pouvoir politique et à la vie publique, et celle des « Modernes », « jouissance paisible de l'indépendance privée » (Conférence de 1819 intitulée « De la liberté des Anciens

comparée à celle des Modernes »). Une opposition un peu outrée, très unilatérale, et sous-jacente à la critique adressée à Rousseau, fondée sur un malentendu ou une lecture prévenue. Constant écrit en effet dans ce texte : *« L'abbé de Mably, comme Rousseau et comme beaucoup d'autres, avait, d'après les Anciens, pris l'autorité du corps social pour la liberté, et tous les moyens lui paraissaient bons pour étendre l'action de cette autorité sur cette partie récalcitrante de l'existence humaine, dont il déplorait l'indépendance »* (*Ecrits politiques*, présentés par Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, « Folio », 1997, page 605). Si l'on se reporte au texte de Rousseau, on peut mesurer l'injustice d'un tel propos, car l'auteur du *Contrat social* dit exactement le contraire de ce que Constant lui attribue. Il distingue en effet la personne privée de la personne publique et interdit à la puissance publique de s'immiscer dans la sphère privée ainsi définie (*Du contrat social*, II, 4).

Quant à la tension, voire la contradiction entre les extraits présentés, elle prend une forme assez représentative des conceptions modernes de l'alliance entre un certain libéralisme de principe et une conception discriminatoire des options spirituelles des hommes. D'un côté, on dénie à l'autorité politique le droit de s'immiscer dans la vie spirituelle et notamment d'interdire ou d'imposer un *credo*. Seules les actions doivent être réglées par la puissance publique. De l'autre, on estime tout à fait normal que les pouvoirs publics salarient les représentants du culte religieux. Bref, on conjugue l'affirmation de la liberté et celle de l'inégalité. Mais si la liberté est un pouvoir de faire, elle se proportionne aux moyens dont on dispose pour cela. Les citoyens, chez Constant, sont donc inégalement libres, puisque ceux qui pratiquent la religion jouissent de privilèges publics refusés aux athées ou aux agnostiques.

> « L'autorité ne doit jamais proscrire une religion même quand elle la croit dangereuse. Qu'elle punisse les actions coupables qu'une religion fait commettre, non comme actions religieuses, mais comme actions coupables : elle parviendra facilement à les réprimer. Si elle les attaquait comme religieuses, elle en ferait un devoir, et si elle voulait remonter jusqu'à l'opinion qui en est la source, elle s'engagerait dans un labyrinthe de vexations et d'iniquités, qui n'aurait plus de terme. Le seul moyen d'affaiblir une opinion, c'est d'établir le libre examen. Or, qui dit examen libre dit éloignement de toute espèce d'autorité, absence de toute intervention collective : l'examen est essentiellement individuel. […]
>
> Erreur ou vérité, la pensée de l'homme est sa propriété la plus sacrée ; erreur ou vérité, les tyrans sont également coupables lorsqu'ils l'attaquent. Celui qui proscrit au nom de la philosophie la superstition spéculative, celui qui proscrit au nom de Dieu la raison indépendante méritent également l'exécration des hommes de bien. […]
>
> Mais de ce que l'autorité ne doit ni commander ni proscrire aucun culte, il n'en résulte point qu'elle ne doive pas les salarier ; et ici notre constitution est encore restée fidèle aux véritables principes. Il n'est pas bon de mettre dans l'homme la religion aux prises avec l'intérêt pécuniaire. Obliger le citoyen à payer directement celui qui est, en quelque sorte, son interprète auprès du Dieu qu'il adore, c'est lui offrir la chance d'un profit immédiat s'il renonce à sa croyance ; c'est lui rendre onéreux des sentiments que les distractions du monde pour les uns, et ses travaux pour les autres, ne combattent déjà que trop. On a cru dire une chose philosophique en affirmant qu'il valait mieux défricher un champ que payer un prêtre ou bâtir un temple ; mais qu'est-ce que bâtir un temple, payer un prêtre, sinon reconnaître qu'il existe un être bon, juste et puissant, avec lequel on est bien aise d'être en communication ? J'aime que l'Etat déclare, en salariant, je ne dis pas un clergé, mais les prêtres de toutes les communions qui sont un peu nombreuses, j'aime, dis-je, que l'Etat déclare ainsi que cette communication n'est pas interrompue, et que la terre n'a pas renié le ciel. »
>
> Benjamin Constant, *Principes de politique*,
> dans *Ecrits politiques*, *op. cit.*, pages 479-481.

Voir : Egaliberté ; Liberté de conscience ; Privé/public ; République ; Rousseau

Contraception

Un peu partout en Europe et dans le monde, la lutte pour le libre accès aux moyens contraceptifs, enjeu d'une libération sexuelle authentique et partagée par les deux sexes, s'est heurtée de front aux résistances des institutions religieuses. Là encore, la laïcisation de la loi commune a consisté non à imposer une conception de la vie bonne, mais à faire admettre sur le plan juridique le pluralisme d'ores et déjà existant dans les mœurs. De larges secteurs de l'Eglise catholique, qui n'engageaient pas tous les fidèles, ont défendu avec obstination une conception réductrice de la sexualité. Comme

si l'assignation de l'activité sexuelle à la seule procréation devait perdurer *ad vitam æternam*. La même résistance réactionnaire s'est produite plus récemment à propos du « mariage pour tous ». Le texte qui suit, tiré d'une intervention du père Daniel-Ange sur Radio Notre-Dame, en mars 2009, montre la constance de cette position. Il se passe de commentaire :

> « Les propos de Benoît XVI – bien évidemment déformés par les médias – ne changent absolument pas la doctrine catholique (qui est infaillible et immuable) sur le désordre moral grave d'un acte sexuel non conforme à sa finalité naturelle [voir l'encyclique *« Humanæ vitæ »*, 1968]. Les catholiques qui utilisent un moyen de contraception (pilule, préservatif, etc.) sont en état de péché mortel, même dans une optique de "moindre mal". Aucun catholique ne peut distribuer ou utiliser ces abominations que sont le préservatif et la pilule contraceptive. "Malheur au monde à cause des scandales [Matthieu 18, 7] !" C'est transpercer de nouveau le cœur du Christ que de commettre de tels actes aussi infâmes et répugnants. La doctrine morale de l'Eglise est claire : "Paul VI, en qualifiant l'acte contraceptif d'intrinsèquement illicite, a voulu enseigner que la norme morale est telle qu'elle n'admet aucune exception (Jean-Paul II, 1988)." »

A rebours de cette approche rétrograde, il faut citer les chrétiens qui ont voulu défendre des positions autrement plus ouvertes, tant pour la sexualité qu'ils refusent de réduire à la fonction de procréation que pour le mariage dont ils relativisent la version judéo-chrétienne traditionnelle au profit d'une acception plus large, exempte de discrimination. Ainsi, l'organisation « Nous sommes aussi l'Eglise » (NSAE) conteste les positions rétrogrades de l'Eglise officielle et milite pour une interprétation progressiste plus en accord selon elle avec le message d'amour délivré par Jésus-Christ.

Voir : Avortement ; Droit laïque ; Eléphant ; Emancipation ; Femme, féminisme ; Liberté de conscience

Controverse de Valladolid

Charles Quint n'a pas la conscience très tranquille au sujet de la conquête du Nouveau Monde. On le comprend. Les agissements des conquistadors sont atroces. Ils prennent l'ampleur d'un véritable ethnocide. L'évangélisation, dans ces conditions, n'est pas très efficace. Elle soumet les corps sans rallier les âmes. En 1550, à la demande de l'empereur, commence une controverse entre deux théologiens qui vont s'opposer vivement ; Juan Ginés de Sepúlveda et Bartolomé de las Casas. La question est d'importance. Quelles règles pour conquérir le Nouveau Monde, et comment en évangéliser les populations ?

Las Casas comme Sepúlveda s'accordent sur le devoir de convertir les Indiens. Mais ils divergent totalement sur la manière. Las Casas opte pour la conversion par l'exemple, Sepúlveda pour la conversion forcée. Il justifie l'emploi de la force en assurant que les Indiens sont eux-mêmes des sauvages qui pratiquent des sacrifices humains. Las Casas a vu de près la condition des autochtones. Il est devenu en 1503 propriétaire d'une *encomienda*, c'est-à-dire d'un lot de terres indigènes, avec la disposition de ses habitants pour l'exploiter et en tirer un revenu. Il a mal vécu la chose et a tenté déjà d'améliorer le sort des Indiens avant de se retirer et de devenir dominicain en 1522. Connaissant bien les Indiens, il récuse la vision réductrice de Sepúlveda. Il conteste aussi la hiérarchisation des sociétés et fait remarquer que le christianisme n'a pas non plus été exemplaire. Enfin, il estime qu'une conversion sous la contrainte est incompatible avec le droit et les Evangiles. Elle est d'ailleurs inefficace.

Sépúlveda, lui, exhibe un devoir supposé de l'Espagne qui lui fait obligation de propager la foi par tous les moyens, y compris la force. Il souligne que les Indiens pratiquent l'inceste, les sacrifices humains, et sont souvent anthropophages. Bref, les conquistadors font œuvre de civilisation. Il s'appuie sur l'ordre d'évangéliser que le Christ a donné aux apôtres.

Las Casas réplique en soulignant que les Indiens ont élaboré une authentique civilisation, attestée notamment par l'architecture aztèque. Quant à leurs coutumes, il ne les juge pas plus cruelles que celles de l'Espagne. Sans doute pense-t-il aux bûchers de l'Inquisition.

La controverse a inspiré les *Leyes Nuevas*, destinées à humaniser la conquête et l'occupation. Avec un résultat très relatif. Il faut noter un paradoxe qui montre que l'enfer peut être pavé de bonnes intentions. En voulant adoucir le sort des Indiens, notamment par l'interdiction du travail forcé au profit des Espagnols, las Casas a involontairement conduit à une accentuation de la traite des Noirs, bientôt substitués comme esclaves aux Indiens… S'en rendant compte, il condamnera aussi l'esclavage des Noirs et le commerce triangulaire qui l'organise.

Las Casas publiera en 1552 sa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (« Très brève relation de la destruction des Indes »), où il décrira les massacres perpétrés par les conquistadors.

Conversion

Selon l'étymologie, la conversion (*conversio* en latin) est le changement de direction, et même le retournement dans une direction opposée. Ainsi, Augustin parlant de sa conversion au catholicisme, pour sa part libre et volontaire, parle de sa croyance antérieure comme d'une orientation profondément erronée. Comme le soulignent Thomas d'Aquin et plus tard Pierre Bayle, nulle conversion religieuse extorquée par la force n'a de valeur. Dès lors, toute violence exercée pour obtenir la conversion est injuste, et même inopérante, puisqu'elle obtiendra peut-être les paroles attendues et prononcées pour échapper à la contrainte, mais pas un ralliement sincère.

On connaît le drame des Espagnols juifs ou musulmans obligés de se convertir à la religion catholique sous peine de mort ou d'exil. D'ailleurs, même convertis, ces *conversos* furent soupçonnés de continuer à pratiquer leur religion d'origine en cachette. Bref, la conversion forcée est un non-sens absolu sur le plan moral.

Voir : Augustin ; Bayle ; Liberté de conscience ; Marranes ; Pureté du sang ; Thomas d'Aquin

Copernic, Nicolas (1473-1543)

Paru en 1543, le *De revolutionibus orbium celestium* de Nicolas Copernic place le Soleil au centre du mouvement des astres et fait tourner la Terre ainsi que les autres planètes autour de lui. Il bouleverse ainsi la vision du monde chrétienne, géostatique et géocentrée, articulée à une cosmologie d'inspiration aristotélicienne. Pour Aristote, les corps célestes sont incorruptibles, contrairement aux corps terrestres, et le cosmos est un ordre finalisé autour de la Terre. Une vision adoptée par l'Eglise, qui le conjugue avec le dogme créationniste. L'héliocentrisme contredit à la fois Aristote, la Bible et le sens commun lié aux apparences.

Le théologien luthérien Osiander rédige une préface destinée à devancer les critiques religieuses, en présentant l'héliocentrisme comme une simple hypothèse mathématique pour expliquer de façon plus cohérente les apparences. Mais il stipule également, à mots couverts, que les questions de mathématiques doivent être traitées par les mathématiciens et non par les théologiens. La revendication de l'autonomie de la science est ici en jeu, même si la révolution copernicienne est minimisée comme simple modèle mathématique, et non théorie expliquant la configuration réelle du monde. Cette prudence s'explique par le fait que l'autorité de la Bible est alors devenue plus forte que jamais, surtout depuis la réforme protestante, qui entend en faire une lecture littérale. D'ailleurs, Luther traite Copernic de fou avant même la mise à l'Index du texte par l'Eglise catholique, qui interviendra en même temps que la première condamnation de Galilée. C'est au nom du livre de Josué, qui fait tourner le Soleil autour de la Terre, que cette condamnation sera prononcée.

La radicalité de la révolution copernicienne ne peut cependant être occultée. D'abord, elle propose une théorie critique des phénomènes visibles, en expliquant le mouvement apparent des astres, et entre autres l'illusion géostatique, par la position relative de l'observateur terrestre. Avant de produire le savoir du monde qui m'entoure, je dois élucider la place relative que j'y occupe et la façon dont elle produit ma perception. Ainsi, la lucidité sur soi conditionne l'objectivité. Kant retiendra la leçon en parlant de « révolution copernicienne » en philosophie. Le géocentrisme est expliqué comme illusion d'optique. Ensuite, la causalité physique et astronomique s'affranchit de toute intervention divine. Le monde n'est plus finalisé pour l'homme, et l'hypothèse de l'infini bouleverse la vision religieuse admise. Giordano Bruno radicalisera cette découverte en supprimant l'idée d'un monde centré. On passera du cosmos à l'univers infini, comme dit Alexandre Koyré (voir son livre *Du monde clos à l'univers infini*). Enfin le ciel et la Terre ne sont plus opposables comme dans la cosmologie dualiste d'Aristote et sa récupération religieuse. En découvrant les taches solaires avec sa lunette astronomique, Galilée confirmera que les corps célestes ne sont pas incorruptibles, et Newton intégrera l'astronomie à une physique céleste dont les lois ne diffèrent pas de la physique terrestre.

Voir : Bruno ; Galilée ; Pascal

Coran

Le Coran, livre de référence des musulmans, est réputé parole de Dieu. Il est souvent soustrait aux commentaires distanciés au nom de cette provenance directe. Mais Averroès a indiqué, dans le *Discours décisif*, que lorsqu'un énoncé contredit la raison il faut l'interpréter au second degré. Sage précaution, qui évite d'importer des traditions rétrogrades comme celles qui prévalaient dans les sociétés patriarcales contemporaines de Mahomet. Mais il faut alors avoir une certaine audace. Celle de dire que les auteurs des textes sacrés dépendent de préjugés issus d'un lieu et d'un temps

particuliers. Et d'ajouter en conséquence que ce n'est pas Dieu qui parle par leur bouche. Les femmes croyantes, entre autres, pourront ainsi vivre leur foi sans fataliser une soumission aux hommes.

Voici des extraits du Coran (Le Coran. Essai de traduction, Jacques Berque, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 1995). J'ai rédigé les sous-titres en guise de commentaires thématiques introductifs.

La liberté de conscience esquissée… (sourate II, 256)

« Point de contrainte en matière de religion. » (*La ikraha fiddin*)

La liberté de conscience stigmatisée… (sourate IX, 29)

« Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu ni au Jour dernier, ni n'interdisent ce qu'interdisent Dieu et Son Envoyé, et qui, parmi ceux qui ont reçu l'Ecriture, ne suivent pas la religion du Vrai – et cela jusqu'à ce qu'ils paient d'un seul mouvement une capitation en signe d'humilité. »

Femmes et polythéistes : la stigmatisation (sourate II, 221-222)

« N'épousez pas des associantes, qu'elles ne croient. Une esclave croyante vaut assurément mieux qu'une associante, cette dernière vous plût-elle. Ne donnez pas en mariage vos filles à des associants, qu'ils ne croient. Un esclave croyant vaut assurément mieux qu'un associant, ce dernier vous plût-il. Ceux-là conviennent au Feu ; alors que Dieu convie au Jardin, à la rémission par Lui permise. Il explicite Ses signes pour les hommes, dans l'attente que les hommes méditent.

Ils t'interrogent sur les menstrues. Dis : "C'est une affection." Isolez-vous des femmes en cours de menstruation. N'approchez d'elles qu'une fois purifiées. Quand elles seront en état, allez à elles par où Dieu l'a pour vous décrété.

Dieu aime les enclins au repentir. Il aime les scrupuleux de pureté. »

Les femmes dominées (sourate II, 223)

« Vos femmes sont votre semaille. Allez à votre semaille de la façon que vous voulez. Tirez-en une avance pour vous-mêmes, en vous prémunissant envers Dieu ; sachez que vous Le rencontrerez : de cela porte la bonne nouvelle aux croyants… »

Les mâles dominateurs (sourate IV, 34)

« Les hommes sont supérieurs aux femmes à cause des qualités par lesquelles Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci, et parce que les hommes emploient leurs biens pour doter les femmes. Les femmes vertueuses sont obéissantes et soumises, elles conservent soigneusement pendant l'absence de leurs maris ce que Dieu a ordonné de conserver intact. […] Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Allah est, certes, Haut et Grand. »

La femme à disposition de l'homme (sourate II, 226-231)

« Pour ceux qui s'abstiennent par imprécation de leurs femmes, mise en observation de quatre mois.

Dieu est Tout pardon, Miséricordieux.

S'ils persistent dans la répudiation, Dieu est Entendant, Connaissant.

Quant aux répudiées, mises en observation de leur personne pour une durée de trois menstruations. Il ne leur est pas licite de celer ce que Dieu crée en leur matrice pour autant qu'elles croient en Dieu et au Jour dernier. Leur mari aura priorité pour les reprendre, s'il préfère une réconciliation. »

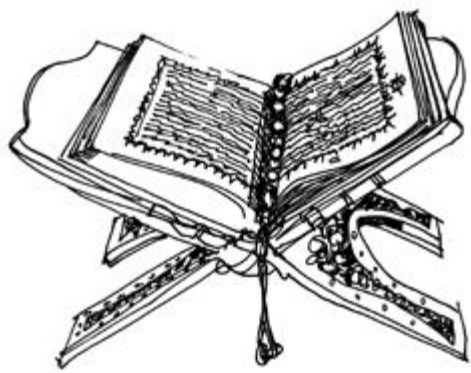
L'infériorité juridique de la femme (idem)

« Les femmes ont droit à l'équivalent de ce qui leur incombe selon les convenances. Les hommes ont toutefois sur elles préséance d'un degré. »

La répudiation unilatérale (idem)

« La répudiation, même redoublée, laisse faculté soit de retenir l'épouse selon les convenances, soit de la libérer généreusement. Il ne vous est permis de rien récupérer sur elles de vos dons, à moins que tous deux ne craignent de ne pas satisfaire aux normes expresses de Dieu.

Telles sont les normes de Dieu. Ne les transgressez pas. Qui transgresse les normes de Dieu, ce sont eux les iniques. »



Religion et normes (sourate II, 177-179)

« La piété ne consiste pas à tourner votre tête du levant au couchant. Mais la piété consiste à croire en Dieu, au Jour dernier, aux anges, à l'Ecrit, aux prophètes, à donner de son bien, pour attaché qu'on y soit, aux proches, aux orphelins, aux miséreux, aux enfants du chemin, aux mendiants, et pour [l'affranchissement] de nuques [esclaves], à accomplir la prière, à acquitter la purification, à remplir les pactes une fois conclus, à prendre patience dans la souffrance et l'adversité au moment du malheur : ceux-là sont les véridiques, ce sont eux qui se prémunissent.

Vous qui croyez, le talion vous est prescrit en cas de meurtre : "Libre pour libre, esclave pour esclave, femme pour femme." »

Communiquer sans contraindre (sourate III, 19-20)

« La religion en Dieu est l'islam. Ceux qui avaient déjà reçu l'Ecriture ne divergèrent qu'après avoir reçu la connaissance, et par mutuelle impudence.

– Quiconque dénie les signes de Dieu, Dieu est prompt à en demander compte.

– S'ils argumentent contre toi, dis : "Je soumets ma face à Dieu, moi et quiconque me suit." Et dis à ceux qui ont reçu l'Ecriture et aux incultes : "Est-ce que vous vous soumettez ?" S'ils le font, c'est qu'ils se dirigent bien. S'ils se dérobent, seule t'incombait la communication. »

La solidarité des monothéismes et ses limites (sourate V, 69-72)

« Ceux qui croient, et les tenants du judaïsme, et les sabéens aussi, et les chrétiens, à condition de croire en Dieu et au Jour dernier, et d'effectuer l'œuvre salutaire, point de crainte à nourrir sur eux, non plus qu'ils n'auront regret… »

Rites et recommandations. L'aisé seul est exigible… (sourate II, 183 -185 ; sourate V, 87-89)

« Vous qui croyez, le jeûne vous a été prescrit, comme à vos devanciers, dans l'attente que vous vous prémunissiez durant un nombre limité de jours. A quiconque d'entre vous serait malade, ou se trouverait en voyage, incombe un même nombre de jours pris ailleurs. A ceux qui en sont capables (mais le rompent) incombe comme rançon de nourrir un pauvre.

[…] Dieu n'exige de vous que l'aisé, Il n'exige pas de vous le malaisé. A vous de parfaire le nombre imparti, en glorifiant Dieu de Sa guidance… »

La pudeur recommandée, surtout aux femmes (sourate XXIV, 30-33)

« Dis aux croyants de baisser les yeux et de contenir leur sexe : ce sera de leur part plus net. Dieu est de leurs pratiques informé.

Dis aux croyantes de baisser les yeux et de contenir leur sexe ; de ne pas faire montre de leurs agréments, sauf ce qui en émerge, de rabattre leur fichu sur les échancrures de leur vêtement. Elles ne laisseront voir leurs agréments qu'à leur mari, à leurs enfants, à leurs pères, beaux-pères, fils, beaux-fils, frères, neveux de frères ou de sœurs, aux femmes (de leur communauté), à leurs captives, à leurs dépendants hommes incapables de l'acte, ou garçons encore ignorants de l'intimité des femmes. Qu'elles ne piaffent pas pour révéler ce qu'elles cachent de leurs agréments. »

La nature des sanctions dépend de Dieu seul (sourate V, 90-95)

« Vous qui croyez, l'alcool, le jeu d'argent, les bétyles, les flèches [divinatoires] ne sont que souillure machinée de Satan… Ecartez-vous-en, dans l'espoir d'être des triomphants. »

L'esclavage, inégalité voulue par Dieu (sourate XVI, 75)

« Dieu vous propose pour exemple un homme esclave qui ne dispose de rien et un autre homme à qui nous avons accordé une subsistance ample. Ces deux hommes sont-ils égaux ? Non, grâce à Dieu. »

Voir : Femme, féminisme ; Interprétation ; Liberté de conscience

Corps mystique(s)

La collusion traditionnelle du pouvoir politique et de l'Eglise s'est longtemps

affirmée comme une alliance d'intérêts bien compris, malgré les tensions tenant au désir de suprématie de chacun des pôles de l'attelage. L'Eglise recevait du pouvoir temporel de précieuses emprises terrestres auxquelles elle manifesta un attachement si vif qu'on a pu souvent se demander si le ciel lui importait vraiment plus que la Terre. L'Etat traditionnel, quant à lui, obtenait une sacralisation bien utile pour faire intérioriser la soumission par ses sujets. Ernst Kantorowicz a caractérisé le double mouvement d'ancrage de la puissance spirituelle de l'Eglise dans le siècle et de sacralisation d'un Etat séculier non républicain, c'est-à-dire essentiellement conçu comme pouvoir de domination :

« Alors que l'idée grandiose de l'Eglise en tant que *corpus mysticum cujus caput Christus* [« corps mystique dont le Christ est la tête »] se gonflait d'un contenu séculier, corporatif aussi bien que juridique, l'Etat séculier lui-même – partant, en quelque sorte, de l'autre extrémité – essayait d'obtenir sa propre exaltation et une glorification quasi religieuse (*Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, 1988). »

Une telle analyse peut sembler contestable dès lors qu'elle est appliquée à tout type d'*Etat*. D'une part la *théologie de l'empire* se distingue sensiblement de la *théologie du royaume* dans la mesure où la confusion de l'instance théologique et de l'instance politique diffère de leur distinction – même si celle-ci prend la forme d'une subordination.

D'autre part, la symbolisation religieuse du pouvoir, lorsqu'elle fonctionne comme un véritable opérateur de soumission, n'est requise que dans le cas d'une logique de domination, et non dans l'Etat démocratique républicain où le peuple se donne à lui-même sa propre loi. C'est pourquoi il serait erroné de placer sur le même plan César, figure générique du pouvoir de domination exercé sur un peuple, et Marianne, allégorie de la puissance publique, de la République, où l'intérêt de tous se donne comme ressort et raison d'être du pouvoir politique, même si souvent les rapports sociaux de domination d'une classe sur l'autre rendent peu crédible la dimension réellement commune à tous de l'Etat républicain.

Cela étant précisé, dans la monarchie ou l'empire, la personne du chef tend à être sacralisée dès lors qu'elle est censée incarner la puissance temporelle légitime. Le corps du roi, sacralisé dans la figure théocratique mais aussi, quoique de façon distincte, dans le dispositif théologico-politique d'Ancien Régime, symbolise et en même temps renforce l'effectivité d'un pouvoir dominateur, et non celle d'une souveraineté républicaine pensable comme autorégulation de principe du peuple. Et ce même si l'idée de *res publica*, depuis Cicéron, peut être pensée comme indépendante du rôle idéologique qu'elle joue lorsqu'elle recouvre et travestit l'ordre dominateur. Marianne, en tant qu'allégorie, n'a rien d'un corps mystique. Elle est à proprement parler une présentation sensible (en grec *hypotypose*), sous forme d'image, de l'entité républicaine, déclinant par ses attributs symboliques les fonctions de la puissance publique dévolue au seul bien commun.

Voir : Inculcation ; Théocratie

Crèche

La crèche est l'antichambre de l'école. Premier lieu de socialisation, d'ouverture au monde, elle prolonge la formation de l'intersubjectivité esquissée dans la famille. La petite enfance est l'âge tendre que tout conditionnement marque et oriente. D'où une grande vulnérabilité à l'entourage et notamment aux attitudes des éducatrices ou des éducateurs. La neutralité de leur tenue est donc une exigence majeure, qui tient tout simplement au respect des droits de l'enfant. Elle est aussi essentielle quand les familles des enfants confiés à la crèche sont d'origines et de traditions très diverses. L'esprit de

concorde du lieu d'accueil y interdit toute manifestation partisane d'une religion ou de l'athéisme, qui pourrait blesser les croyants et les athées tout en privant la crèche de la sérénité qu'elle requiert par la juxtaposition de manifestations d'appartenances contradictoires.

Imagine-t-on une éducatrice accueillir les familles avec un tee-shirt portant l'inscription « Dieu est mort » ? Ou un éducateur le faire avec une kippa ? Ou encore une éducatrice avec un voile islamique ? Les crèches qui se définissent comme laïques le font non par décret arbitraire ou antireligieux, mais par adéquation à la mission d'intégration qu'elles s'assignent et qui est essentielle à la dimension intégratrice de la République comme au respect des droits de l'enfant. Il est donc clair qu'elles doivent avoir les moyens juridiques de cette mission. Une éducatrice ou un éducateur qui ne comprend pas cela a de quoi inquiéter, car il ou elle est incapable de s'abstraire de lui-même (d'elle-même) pour respecter l'autre en ne lui infligeant pas sa tenue partisane.

Dans le contexte de la vie sociale, nulle liberté ne peut se définir sans tenir compte de la liberté d'autrui. Surtout quand autrui, du fait de sa vulnérabilité, n'est pas en mesure de résister aux emprises exercées sur sa personne.

Baby-loup est le nom d'une crèche laïque fondée à Chanteloup-les-Vignes, dans les Yvelines. Au départ, s'ouvre une crèche laïque là où vivent, souvent dans la précarité, plus de cinquante nationalités différentes. C'est Natalia Baleato qui prend une telle initiative et la mène à bien jusqu'à ce que l'acharnement communautariste de religieux, conforté par une approche compassionnelle aveugle, parvienne à la briser. Née à Santiago du Chili en 1955, Natalia est sage-femme de formation. Bénévole à la fin des années 1980 pour mener une campagne de prévention contre le sida dans les quartiers sensibles, elle se lie d'amitié avec des femmes immigrées qui lui confient ne pas trouver de mode de garde pour leurs enfants adapté aux métiers qu'on leur propose et aux ressources qui sont les leurs. Natalia abandonne alors son métier et fonde Baby-Loup, crèche solidaire qu'elle dirige depuis son ouverture au public, en 1995. Elle raconte, dans *Le Monde*, comment des revendications religieuses communautaristes ont compromis l'action sociale et intégratrice de la crèche.

> « Prises au sérieux, [ces revendications] impliqueraient pour nous de séparer les enfants en fonction des modes de vie décidés par leurs parents, d'en exclure certains des jeux ou fêtes jugés impropres à telle ou telle religion, d'en isoler d'autres au moment du repas pour les prémunir de goûter (et même de toucher) des aliments défendus, de réglementer les modalités du sommeil selon diverses habitudes arbitraires… au mépris des envies et des besoins que les pédiatres et pédopsychiatres éclairent de leurs préconisations.
>
> Rappelons que l'affaire débute en 2008, lorsque notre crèche associative signale à l'une de ses employées, revenant d'un congé parental avec de nouvelles exigences religieuses, qu'elle ne peut pas exercer ses activités auprès des enfants en portant un voile ample conjugué à une tunique. En effet, le règlement intérieur du personnel prescrit depuis sa création, conformément à ce que la Caisse d'allocations familiales demande à l'ensemble de ses partenaires,

la neutralité politique et confessionnelle. »

Au nom de la « liberté religieuse », une employée viole donc la règle de neutralité vestimentaire édictée pour rendre le fonctionnement de la crèche adéquat à sa fonction : accueillir sans heurts les enfants de toutes origines. Elle est donc licenciée. Cette règle ne vise pas en particulier une religion (l'islam), ni même la religion, ni même l'humanisme athée. C'est dire qu'elle s'appliquerait aussi bien à un employé se présentant avec une kippa, une croix charismatique, ou un tee-shirt portant l'inscription « Dieu n'existe pas ». Deux jugements donnent d'abord raison à la directrice de la crèche. Mais un troisième, en cassation, lui donne tort, et la crèche, asphyxiée financièrement, est contrainte de fermer.

Arguant du caractère privé de l'association, la justice a donc abondé dans le sens de l'employée licenciée, à la stupéfaction des milieux laïques. J'avoue avoir été d'autant plus étonné de ce jugement que nombre de structures privées, au nom de leur statut d'entreprises dites « à tendance », peuvent imposer en leur sein des règles vestimentaires sans être inquiétées. Un paradoxe qui conduit à empêcher des dispositifs destinés à protéger des personnes vulnérables de toute manifestation ostentatoire d'appartenance. Le particularisme est donc privilégié, et l'universalisme stigmatisé ! Un comble. Surtout lorsque la puissance publique manque à son devoir de construire autant de crèches publiques qu'il est nécessaire et compte sur des structures associatives privées mais d'intérêt général pour pallier ce manque.

Le paradoxe est souligné par Natalia Baleato. En somme une crèche laïque n'a pas le droit d'interdire l'expression religieuse sur le lieu de travail, même si celui-ci concerne une petite enfance en pleine construction identitaire et si elle entre en contradiction avec les règles d'hygiène de rigueur. L'amertume est bien compréhensible : « Nous voyions tous en la neutralité un concept de pacification, capable, en créant un espace particulier, de ne pas fixer chacun dans une identité préjugée dont la xénophobie définit le cadre et recueille toujours les fruits. […] Doit-on rappeler que le rejet du principe féodal selon lequel l'identité est définie dès la naissance est au fondement même de la démocratie moderne ? »

France laïque, peux-tu laisser en l'état ce cruel paradoxe ? On a le droit en France de créer une entreprise privée à tendance confessionnelle, donc partisane, mais on n'a pas le droit de créer une entreprise qui entend faire valoir le principe de neutralité laïque, avec les exigences de retenue que cela engendre pour le personnel embauché ! Pourquoi ? Parce que le droit du travail récuse toute exigence vestimentaire qui ne serait pas requise par l'hygiène ou la sécurité, ou motivé par la fonction qui constitue la raison d'être de l'entreprise. Mais, justement, c'est très exactement cette adéquation des règles de la crèche Baby-Loup avec la fonction sociale et intégratrice qui est la sienne, et qui fonde sa raison d'être, que réalise l'exigence de neutralité vestimentaire. La justice devrait le reconnaître.

Le souci de préserver les libertés que prévoit le droit du travail, et qui furent souvent durement conquises, est pleinement légitime. Mais l'exigence de neutralité qui est en rapport avec le rôle assumé par l'entreprise ne l'est pas moins. Le cas de la crèche Baby-Loup est une illustration exemplaire du danger que le communautarisme religieux fait peser sur les structures laïques. En l'occurrence un non-croyant peut être soumis à la violence de manifestations religieuses. La liberté de conscience ne concernerait-elle donc que la liberté dite religieuse ? Si c'est le cas, on se trouve en présence d'une discrimination.

Voir : Déontologie laïque ; Droits de l'enfant ; Laïcité ; Liberté de conscience ; Neutralité ; République

Croyance

La croyance est le fait de tenir pour vrai ce que pourtant on ne peut démontrer. On ne dit pas que l'on croit que l'eau bout à 100 degrés ou que dans un espace plan la somme des angles d'un triangle est égale à 180 degrés. On peut croire qu'un monde sans guerre adviendra un jour, mais sans pouvoir en fournir la preuve. On peut croire en un dieu ou en plusieurs, mais là encore nulle démonstration n'est véritablement possible, puisque la divinité ne peut être observée dans les limites de l'expérience, que par définition elle transcende. Il est clair que la croyance est courante chez les êtres humains, qui sont portés à conjecturer, à faire des hypothèses, concernant les choses dont ils ne peuvent acquérir une connaissance certaine.

Sur ce point, la lucidité intérieure consiste à distinguer croyance et connaissance, comme à différencier le probable et le nécessaire, et même à hiérarchiser les degrés de probabilité. La lucidité de l'homme sur lui-même a des conséquences sur les attitudes éthiques dont souvent il assortit ses croyances. C'est en cela que le régime mental de la croyance intéresse la laïcité. Le fanatique qui croit sans distance que la mise à mort des mécréants le conduira au paradis n'a aucune distance à l'égard de sa croyance, qu'il confond avec la connaissance. D'où une façon d'agir sans états d'âme souvent brutale et dépourvue de tout scrupule.

Quiconque réfléchit sur les différentes façons de tenir une chose pour vraie, ou de lui donner son assentiment, est conduit à distinguer, comme l'a montré Kant, l'opinion, la foi et le savoir. La distinction est aisée à établir dès lors qu'est pris en compte le critère du degré de valeur subjective du jugement, que Montaigne ou Descartes appelaient « créance », terme ancien correspondant au terme moderne « croyance ».

> « La créance ou la valeur subjective du jugement par rapport à la conviction (qui a en même temps une valeur objective) présente les trois degrés suivants : l'opinion, la foi, et le savoir. L'opinion est une créance qui a conscience d'être insuffisante subjectivement aussi bien qu'objectivement. Quand la créance n'est suffisante que subjectivement, et qu'en même temps elle est tenue pour objectivement insuffisante, elle s'appelle la foi. Enfin celle qui est suffisante subjectivement aussi bien qu'objectivement s'appelle savoir. La suffisance subjective s'appelle conviction (pour moi-même), la suffisance objective certitude (pour chacun). »
>
> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*,
> traduction Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade »,
> « Théorie transcendantale de la méthode », chapitre II, « Canon de la raison pure »,
> troisième section,
> 1980, pages 1377-1378.

A la loi d'attraction universelle, Newton ne se rapporte pas de la même façon qu'à sa religion personnelle. La vérité du savoir repose sur l'accord avec l'objet, et les jugements de tout entendement s'y rapportant ne peuvent que coïncider : la pierre de touche de la vérité consiste également dans la possibilité de la communiquer universellement et de la réputer valable pour la raison de tout homme. Ce qui n'est pas le cas d'une croyance ayant son fondement dans la particularité de chaque sujet, et dotée à cet égard de la seule dimension de la persuasion subjective.

Philosophie de la liberté mais aussi de la raison en acte, l'idéal laïque entend distinguer nettement les régimes mentaux de la croyance et du savoir. Il s'agit non d'éliminer *a priori* toute croyance, mais simplement de fonder la lucidité.

L'incertitude concernant le résultat final d'une initiative est directement liée à la liberté, puisque nul ne peut prévoir assurément ce que décideront et feront les hommes ni ce qui adviendra par la combinaison de leurs actions. Dès lors, il faut bien un acte de confiance, ou si l'on veut de *foi*, pour nourrir l'espoir et donner sens au don de soi qui entre dans la résolution d'agir. Je ne sais pas qu'un monde plus juste existera un jour, au sens où je sais que l'eau bout à 100 degrés.

L'opinion ou la croyance n'a pas à intervenir lorsqu'il s'agit de connaître ce qui est : on sait ou on ne sait pas. Ainsi, la position de la Terre par rapport au Soleil n'est objet ni des sens ni de la foi, mais de la raison. Les sens, quant à eux, ne nous livrent que des représentations dépendant de notre situation particulière et ne peuvent

prétendre à l'objectivité. Mais de ce qui dépasse ce qui est, il n'y a pas de savoir certain. Faudrait-il dès lors que la conscience humaine renonce à penser le dépassement, à l'entrevoir pour ensuite se disposer à le produire concrètement par une action résolue ? La soumission fataliste prendrait alors la place de la volonté agissante et conquérante, et la misère du monde aurait le dernier mot.

Ferveur de la croyance et doute ne sont pas en l'occurrence incompatibles au sein de la conscience, mais plutôt complémentaires. Par le doute, je me sais finitude en acte, je me situe dans des limites spatio-temporelles qu'il serait présomptueux d'oublier. Le fini doit se savoir fini, non pour s'humilier au regard de l'infini, mais pour aborder sans illusion ce qu'il va vivre et tenter de s'élever à l'appréhension de l'infini sans transiger avec les exigences de la lucidité. Etre mortel, je peux malgré tout me découvrir porteur d'infini, ou partie prenante de l'infini, comme le montre Spinoza. Ce fini qui s'élève vers l'infini dans les frontières d'abord bien repérées de la finitude n'est plus tout à fait poussière ni vanité, comme le suggéraient les sombres paroles de l'Ecclésiaste. Il ne doit donc plus confondre la vigilance salutaire du doute et la soumission humiliante.

Deux cas de figure. Humaniste athée, je me ressaisis comme partie prenante d'une nature infinie qui me dépasse, et ma finitude consciente d'elle-même dessine une tâche à partir de limites d'abord comprises comme telles. Croyant en Dieu, je me découvre capable d'aller vers lui, de m'élever, mais en prenant tout d'abord la juste mesure de ma condition d'homme. Au-delà des distinctions logique et psychologique entre foi et savoir soulignées par Kant, il ne faut pas oublier la promotion qu'il en effectue en assignant leurs fonctions respectives dans le champ pratique de l'action et le champ théorique de la connaissance.

Bref, le doute est ce ferment de modestie première, et de vigilance continuée, qui rappelle et rappellera l'homme à ce qu'il est d'abord, à ce dont il part. La ferveur de la foi religieuse ou de la confiance humaniste – nullement incompatibles d'ailleurs – est donc un levier finalement raisonnable pour intervenir dans le monde et l'élever à hauteur d'homme, tout en élevant les hommes au-delà des limites que tout d'abord ils ont subies.

La liberté des options spirituelles doit aller de soi : seuls les actes sont justiciables de la norme juridique, et le pouvoir temporel n'a pas à se soucier du type de conviction qui les inspire, pourvu qu'ils soient conformes au droit. Les prêtres et les philosophes doivent être distingués nettement. Hume va jusqu'à dire que la conviction religieuse est une hypothèse parmi d'autres. Il faut donc voir en elle une option spirituelle, consciente nécessairement d'être telle pour ne pas tourner au fanatisme. Cela n'ôte rien par ailleurs à la ferveur de la foi, qui ne se monnaie pas en exigeant une garantie extrinsèque, mais cela conduit cette ferveur à ne pas dériver en exaltation fanatique, car la conscience lucide de ce que la croyance n'est pas autre chose qu'une croyance permet d'éviter de se prendre au jeu sans distance.

Le héros de la pièce de Calderón de la Barca *La vie est un songe* a sur ce point valeur exemplaire. Il se révèle à lui-même que ce qu'il vivait au premier degré, avec l'illusion correspondante, n'était que songe (« Et les songes… ne sont que des songes »). L'espagnol dit plus fortement : « *Los sueños sueños son.* » Autre modèle célèbre : celui du comédien, dont Cicéron soulignait la récurrence chez les philosophes stoïciens, et que Montaigne reprend en posant la nécessité de ne pas « s'enfariner la poitrine » en même temps que le visage. C'est-à-dire ne pas s'investir entièrement là où une distance est nécessaire pour la lucidité. Le paradoxe du comédien de la vie est qu'il peut croire, mais ne pas se laisser absorber par sa croyance. La distanciation sceptique est ici salutaire, en ce qu'elle fonde une sorte d'hygiène mentale et brise par avance les postures crispées des dogmatiques religieux ou politiques.

Voir : Bayle ; Conversion ; Fanatisme ; Kant ; Liberté de conscience ; Platon ; Religion ; Spinoza

Cultuel/culturel

Jouer sur les mots. Pour sauver ou restaurer leurs privilèges publics disparus, les institutions cléricales s'y entendent. Ainsi, la notion incongrue de « laïcité ouverte » sert à préserver des privilèges pour les religions. La confusion du *cultuel* et du *culturel* fait de même. Une petite consonne de différence ; mais beaucoup d'argent à la clef.

La ruse est simple : faire passer le cultuel pour du culturel. Pourtant, si les mots ont un sens, les deux notions ne peuvent être confondues ni même apparentées. Est cultuel ce qui concerne le culte religieux et n'engage, partant, que les fidèles. Est culturel ce qui concerne le patrimoine artistique et intellectuel de l'aventure humaine et, par conséquent, concerne tout le monde. Nul ne peut nier qu'une peinture de Michel-Ange ou un texte d'Augustin fassent partie de ce patrimoine. Mais, dans ce cas, le religieux s'insère comme *thème* dans la production des œuvres, et la connaissance que l'on en prend n'a rien à voir avec la démarche prosélyte ni avec le culte comme manifestation pratique militante d'une conviction religieuse. C'est en tant qu'objets du processus de connaissance que les œuvres d'art et les textes des penseurs religieux font partie de la culture. Mais la démonstration cultuelle, pas plus qu'une manifestation de libres-penseurs athées, n'en fait pas partie.

Dans une république laïque, la culture peut être subventionnée, et doit l'être : elle est le bien de tous, croyants et athées réunis. En revanche, le culte ne peut l'être, car il ne concerne qu'une partie des citoyens et reste une affaire privée, même si elle est collective et pas seulement individuelle.

Dans l'Espagne franquiste, l'invocation cléricale de la culture allait même jusqu'à intégrer la religion catholique à l'identité supposée des Espagnols. En Allemagne, Helmut Kohl a approuvé le maintien de crucifix dans les salles de classe des écoles publiques, au nom de la culture allemande. En Italie, Silvio Berlusconi a fait de même. Pourtant, on ne peut nier la dimension partisane de ce symbole religieux.

En France, la confusion est souvent plus camouflée mais tout aussi réelle. En Limousin par exemple, certaines municipalités ont subventionné des « ostensions religieuses » au nom de leur caractère festif traditionnel. Mais ces manifestations sont ostensiblement religieuses, et cultuelles : les statues des saints sont promenées dans les rues, publiquement bénies, et accompagnées de prières au cours de processions nettement prosélytes. Les prêtres en grande tenue ecclésiastique, et non en tenue civile, y officient d'abondance. Le détournement de l'argent des contribuables au profit de ces processions religieuses est injustifiable. Le tribunal administratif de Limoges, confirmé en appel par le tribunal de Bordeaux, a condamné à juste titre le financement public des ostensions religieuses.

Une jurisprudence laïque est ainsi constituée contre la confusion du cultuel et du culturel. Une jurisprudence qui doit permettre à la justice de veiller à l'utilisation correcte des deniers publics. Notamment lorsque sont créés des organismes où le mélange du religieux et du culturel peut prêter à confusion et entraîner le contournement de l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 (« La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte »). On recueille de l'argent public au nom de la culture, et on finance ainsi le culte. La ficelle est grosse, mais trop d'élus se laissent prendre, ou veulent bien se laisser prendre.

Pourquoi des élus qui devraient avoir à cœur d'appliquer les lois de la République et de consacrer l'argent public au seul bien commun enfreignent-ils la règle démocratique ? Le fait d'être réélu devient-il une fin en soi plus forte que les idéaux pour lesquels on dit vouloir être élu ?

Culture

La notion de culture est lourde d'ambiguïtés. Le verbe *colere*, en latin, veut dire « soigner », « cultiver », « transformer en vue du mieux ». L'agriculture est le travail de la terre qui est donc une source de denrées propres à l'alimentation. Elle transforme ainsi une donnée brute dans un but défini. Prévoir sa subsistance, s'assurer un milieu de vie. La culture du sol est donc le mode d'existence emblématique d'une humanité qui ne se borne pas à consommer telles quelles les productions de la nature, mais en tire de nouvelles. Le substantif *cultus* désigne de façon générale l'action de cultiver, qu'il s'agisse d'un champ ou de l'esprit (*cultus animi*).

Telle est l'acception *dynamique* du terme culture, entendu comme processus par lequel l'être humain s'autoproduit en transformant la nature. Du sens propre ainsi compris naît le sens figuré : la culture ne transforme pas seulement la nature extérieure. Elle transforme l'humanité originelle en la cultivant, c'est-à-dire en développant les potentialités qui sont inscrites en elle. La forme pronominale marque bien le sens de ce travail sur soi. *Je me cultive.* En principe, rien ne permet de figer un tel processus, qui exprime le dynamisme même de la vie humaine, voire son « élan créateur », pour reprendre une expression bergsonienne. La culture par l'exercice et la pratique méthodique se diversifie : culture physique, culture technique et artistique, culture littéraire et scientifique, et aussi culture de l'esprit critique.

Le travail sur soi qui singularise l'humanité débouche ainsi sur l'aptitude à remettre en question, à dépasser ce qui est, à partir d'une idée de ce qui pourrait être, ou de ce qui devrait être. La culture en ce sens est perfectionnement, mais aussi mémoire puisque par elle nul passé n'est sans lendemain ni héritage. « L'humanité se compose de plus de morts que de vivants », rappelait Auguste Comte. Cela ne veut pas dire que l'héritage ainsi transmis soit indépassable. Tout au contraire. Le propre d'un acquis est de pouvoir être dépassé, comme celui d'une tradition est de pouvoir être critiqué, voire abandonné.

Forme accomplie du dynamisme culturel, le travail sur soi pour s'instruire et apprendre à maîtriser ses pensées est le processus par lequel l'humanité accomplit ce qui lui est propre, comme disait Aristote. L'homme se cultive, c'est-à-dire effectue sur lui-même un travail afin de développer ses potentialités. C'est le trait commun de ce qui vit que de pousser, selon la dynamique d'une spontanéité substantielle. Mais, dans le monde végétal et animal, la croissance relève d'un schéma inné. L'instinct animal est bien un schéma inné de comportement, qui conduit par exemple le chat à enfouir ses excréments sans que cela résulte d'une quelconque éducation. Chez l'homme, la culture est le mode propre de l'autoproduction de soi par l'action sur la nature. Et elle implique la conscience comme source et fondement d'initiative réfléchie.

Le mode de développement culturel peut varier, et cette variabilité même atteste une certaine liberté collective dans la façon de s'approprier la nature extérieure ou de cultiver sa nature propre. Une variabilité que les ethnologues appellent « diversité des cultures », désignant cette fois, par le pluriel, des résultats différents. La culture est processus ; mais les cultures sont des sédimentations diversifiées de la tournure prise par ce processus. A cet égard, l'instruction qui fonde l'éducation à la liberté est sans doute la forme la plus remarquable de la culture. Le propre de l'homme est en effet de penser, et pas seulement de reproduire passivement une tradition. Recouvrant l'ensemble du patrimoine esthétique et intellectuel de l'humanité, *la culture*, au singulier, a quelque chose d'universel. Mais cet universel ne peut évidemment se définir par l'absolutisation d'une culture particulière, comme prétendit le faire l'ethnocentrisme colonialiste.

Claude Lévi-Strauss a insisté sur la diversité *des cultures*, mais ce faisant il passait d'un sens du mot culture à un autre. L'ethnologie appelle en effet culture, au sens *statique*, l'ensemble donné des façons d'être d'un groupe humain à un moment de son histoire. On glisse ici du processus à son résultat plus ou moins figé. Dans une telle acception, la notion de culture réfère aux usages, aux représentations et aux œuvres

d'une communauté humaine, tels que les a façonnés une tradition particulière.

L'Occident judéo-chrétien, en dépit de ses prétentions idéologiques à incarner à lui seul l'universel, n'a livré qu'une culture *particulière* dont d'ailleurs maintes traditions ont été contestées, combattues dans le sang et les larmes, par les personnes qui en étaient victimes. L'impérialisme a utilisé l'idéologie ethnocentriste pour tenter de se justifier. A l'époque de la décolonisation, une prise de conscience collective a mis en cause cette tentative. A la demande de l'Unesco, Lévi-Strauss a rédigé en 1952 un opuscule intitulé *Race et Histoire*, où il problématise à la fois le concept de race abusivement appliqué aux hommes et la hiérarchisation des cultures qui selon lui ne peut se justifier par aucun argument rigoureux. Il en profite pour réfuter l'ethnocentrisme comme rejet de l'autre, stigmatisé comme « sauvage » ou « barbare » :

> « L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. […] En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus "sauvages" ou "barbares" de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. »
>
> Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire.*

Ainsi, une contradiction surgit entre les deux acceptions de la notion de culture, puisque la soumission à la tradition consacre la négation du dynamisme émancipateur de la culture comme processus originaire. Pourtant, la remise en question d'une tradition ne la vise pas forcément dans sa globalité, mais dans les injustices qu'elle héberge. Comment percevoir ces injustices comme telles ? Par référence aux aspirations que forment leurs victimes lorsqu'elles rejettent ce qui les opprime. Ces aspirations, bientôt codifiées dans des déclarations de droits, ne sont pas des « données culturelles » au même titre que les us et coutumes, mais des constructions qui se forment à rebours des cultures entendues comme ensembles statiques. Ainsi, la femme dominée aspire à ne plus l'être, et ce sentiment d'abord confus, étouffé peut-être par les conditionnements idéologiques et religieux qui formatent l'éducation, se fraie un difficile chemin qu'entravent les fatalisations en tout genre. Mais, à la longue, il se fait conscience vive, relayée intellectuellement par des revendications qui concrétisent la culture en son sens libérateur. L'aspiration à l'égalité des sexes brise la chape de plomb des cultures patriarcales et les sacralisations religieuses qui ont attribué à un Dieu de telles constructions historiques.

La Révolution française, entre autres, est une forme de réaction du peuple et plus généralement de la société contre les puissances qui les dominaient : les nobles et l'Eglise catholique. La culture au sens dynamique s'est alors insurgée contre la culture au sens statique. Le mouvement processuel a remis en question le résultat figé. La liberté, l'égalité, la laïcité comme séparation du pouvoir politique et de la religion, les premières déclarations des droits de l'être humain ne furent pas alors les produits spontanés de la culture occidentale, mais bien plutôt des remises en question de certains traits particulièrement oppressifs de cette culture. Ces traits coutumiers, à force de structurer en habitudes les rapports de domination, avaient fini par passer pour « culturels » et même « naturels », voire « voulus par Dieu ». Ils se prétendaient ainsi indépassables. Cette fatalisation fut brisée par la Révolution. Cette dernière incarna alors *la* culture au sens dynamique contre *les* cultures au sens statique.

L'enjeu de ces réflexions n'est pas mineur. Un exemple actuel permet de le montrer. Pour les femmes, l'émergence d'une réelle possibilité d'émancipation par rapport aux préjugés du patriarcat, qui entretenait de façon très intéressée le mythe de l'infériorité du sexe appelée significativement le « sexe faible », passe par la culture au sens dynamique. Il s'agit de subvertir les préjugés d'un autre âge, inconsidérément sacralisés par les trois monothéismes lorsqu'ils se livrèrent à une codification des rapports de domination propres à l'époque patriarcale. Comme si un Dieu éternel pouvait avoir des préjugés historiquement déterminés !

On voit ici que pour se libérer il n'est pas nécessaire de s'en prendre aux religions comme telles, ni de « trahir sa culture » comme le prétendent les adeptes d'une soumission aux traditions, mais de se distancier d'une interprétation littéraliste qui assujettit le Dieu invoqué aux représentations intéressées d'un moment historico-social particulier. L'interprétation critique peut inclure la mise en évidence des intérêts particuliers qu'ont certains hommes à attribuer à leur Dieu des pensées qui sont en réalité des justifications de leurs positions de pouvoir bien inscrites dans la société. Or cela ne heurte-t-il pas la raison que de prétendre que la femme est inférieure à l'homme ? Ou d'affirmer qu'un peuple est inférieur à un autre, ce qui justifierait la colonisation ?

Spinoza, relativisant la doctrine du peuple élu, assigne son ancrage historique et lui dénie par conséquent toute fonction idéologique intemporelle, comme celle qui consiste pour un peuple à s'arroger des droits supposés sacrés sur une terre, et ce au détriment d'un autre peuple. « La nature ne crée pas des peuples », écrit Spinoza. C'est donc l'histoire qui les crée. Ou si l'on veut la culture. C'est dire qu'aucun peuple ne détient l'universel ni la préférence de Dieu, si l'on se situe d'un point de vue religieux.

La religion se trouve ici devant une alternative quant à son sens. Penchera-t-elle du côté de la perpétuation d'une culture particulière qui a codifié et sacralisé des usages patriarcaux ? Ou penchera-t-elle du côté de la culture finalisée par les droits qui reviennent à tous les êtres humains et à tous les peuples, dont la liberté et l'égalité ? Dans ce dernier cas, elle contestera les traditions jadis sacralisées, et elle le fera au nom de droits humains qui ne sont propres à aucune culture particulière et permettent à cet égard de critiquer toute culture.

L'ambivalence du concept de culture n'est pas indifférente pour l'émancipation laïque. Des religieux s'interdisant d'instrumentaliser l'invocation de la culture pour fataliser un usage pourront accepter l'indépendance de la loi civile par rapport à la loi religieuse codifiée jadis. Ainsi une femme croyante peut-elle aujourd'hui contester la domination machiste pourtant sacralisée par les trois religions du Livre, sans avoir à renier sa foi. Elle devra néanmoins s'affranchir du sens littéral, en le reconduisant à l'histoire qui l'explique mais ne le justifie pas pour tous les temps.

Bref, la liberté se joue dans la possibilité de prendre ses distances pour discerner dans une culture ce qui en elle mérite critique. Il faut donc toujours reconduire les cultures données, réifiées en traditions sacralisées, à la culture vive, processus de transformation et de dépassement créateur. *La* culture universaliste permet de s'affranchir d'*une* culture particulière et de distinguer en elle le registre propre du patrimoine esthétique ou affectif de celui des rapports de pouvoir qui s'y trouvent impliqués.

Le droit à la culture implique de vivre librement son rapport personnel aux traditions d'une culture particulière, ou si l'on veut d'une civilisation donnée. La notion de « droits culturels » est donc ambiguë. Affirmant la possibilité pour un groupe d'affirmer une « identité collective », elle peut entrer en conflit avec la liberté individuelle reconnue à chacun des membres du groupe de ne pas se plier à cette identité supposée, tout simplement parce qu'il ne se reconnaît pas en elle. Souvent invoqué contre l'idéal supposé abstrait de la laïcité, le respect des cultures doit-il aller jusqu'à une consécration de tous les usages ? Non. Dès lors que des relations d'asservissement se trouvent revêtues d'un label culturel dont la fonction de légitimation est évidente, c'est ici le sens même de la notion de culture qui est en jeu.

Laïcité et multiculturalisme ne s'opposent que si on désigne par ce dernier terme des rapports de pouvoir, qui font que les individus sont absolument assujettis à leur communauté sous prétexte de solidarité culturelle.

La mauvaise conscience postcoloniale a naguère inspiré l'idée du nécessaire respect de toutes les cultures. Il s'agissait alors de rompre avec l'ethnocentrisme colonialiste. La culpabilisation rétrospective avait donc quelque chose de généreux.

Mais la dérive bien connue vers le relativisme a dévoyé un tel sentiment. On a ainsi disqualifié l'idée même d'universel sous prétexte qu'elle avait été investie et détournée par l'idéologie colonialiste. Et on a semblé oublier que le relativisme fait le lit de la tyrannie. Car si tout se vaut, rien ne vaut plus qu'autre chose. Comment lutter contre le racisme si l'on ne pense pas que l'antiracisme lui est préférable pour des raisons éthiques et politiques évidentes ?

Montaigne rappelle que les hommes prennent souvent et à tort pour universel « ce qui [est] de [leur] usage ». L'habitude devient une seconde nature, et le familier condamne l'étrange figure de l'altérité. Quant à Rousseau, il s'attache à souligner que pour définir les propriétés universelles de l'humain « il faut d'abord observer les différences », et ce bien sûr afin d'éviter de s'enfermer dans la prison des particularismes. Une double réfutation anticipée de l'ethnocentrisme.

Voir : Communautarisme ; Identité collective ; Multiculturalisme ; Raison ; Rationalisme

Dante, Durante Alighieri (1265-1321), dit

L'auteur de *La Divine Comédie* fut aussi l'auteur remarqué du *De Monarchia* où il théorisa la séparation nette du pouvoir politique et du pouvoir religieux. On remarquera dans l'extrait ci-dessous la légitimation humaniste du pouvoir temporel de l'empereur par référence à l'aspiration au bonheur, suivie selon des voies philosophiques, ce qui contraste avec l'apologie de la pénitence terrestre et de la foi inconditionnelle propres à l'augustinisme politique.

> « L'homme seul parmi les êtres tient le milieu entre les choses corruptibles et les choses incorruptibles. […] Et parce que chaque nature est ordonnée à une fin ultime, il s'ensuit qu'il existe pour l'homme une double fin. […] C'est pourquoi l'homme a besoin de deux guides selon sa double fin : du souverain pontife qui, selon la révélation, conduit le genre humain à la vie éternelle ; et de l'empereur qui, selon les enseignements de la philosophie, mène le genre humain au bonheur dans ce temps. »

Dante définit donc les deux pouvoirs en parallèle et ne subordonne nullement le pouvoir temporel au pouvoir spirituel. En 1329, Jean XXII a condamné le *De Monarchia* au feu. Puis, en 1554, le livre a été mis à l'Index, et ce jusqu'au XIX^{e} siècle.

D'Holbach (1723-1789)

La négation de l'existence de Dieu n'est une conviction négative qu'en apparence. Elle prend en effet son origine dans un humanisme qui considère que les êtres humains, sans soumission à une transcendance religieuse, sont en mesure de s'organiser individuellement et collectivement. La conviction positive de l'athée est donc celle de

l'autosuffisance de l'humanité, assortie de la pensée que l'existence de Dieu n'est qu'une chimère explicable par l'ignorance ou la faiblesse passagère de l'humanité, voire par la conjonction des deux. Cette affirmation du pouvoir propre de l'humanité, conçu de façon multiforme, est tenue pour un « péché d'orgueil » par les religieux. « Misère de l'homme sans Dieu », affirme Pascal dans ses *Pensées*.

La prétention des religions au magistère de la vie spirituelle et même temporelle s'est de façon récurrente accompagnée de la disqualification de toute autre vision du monde. L'émergence d'un humanisme athée à l'époque des Lumières est une réaction contre cette discrimination insistante. D'Holbach fait partie des grands encyclopédistes aux côtés de Diderot et s'illustre par un athéisme assumé, porteur d'une vision humaniste originale qui reprend la fameuse affirmation de Protagoras : « L'homme est la mesure de toute chose. » C'est l'ensemble des valeurs de l'athéisme et des exigences de pensée éclairée qui en est le corollaire que d'Holbach développe dans le texte qui suit. La conception matérialiste du monde et les principes d'intelligibilité du réel qu'elle promeut excluent selon lui toute interprétation arbitraire ou chimérique. Au passage est récusée toute posture irrationnelle, comme celle de l'enthousiasme, à entendre ici en son sens étymologique de « transport dans un dieu », c'est-à-dire de mise en sommeil de la raison. La vigilance critique et rationnelle de l'athée fait de lui un être sans violence, prêt à jouer le jeu d'une sociabilité tissée avec des êtres aux convictions autres. La référence aux valeurs éthiques de l'athéisme n'est évoquée qu'allusivement, en fin de texte. Il rompt avec un préjugé que dénoncent déjà Bayle et Diderot, à savoir l'association automatique entre immoralité et athéisme. D'Holbach solidarise l'« utilité » des opinions pour le genre humain de leur caractère éclairé. Nous sommes aux antipodes d'une éthique séparée de la démarche de compréhension du monde :

« Qu'est-ce en effet qu'un athée ? C'est un homme qui détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison. C'est un penseur qui, ayant médité la matière, son énergie, ses propriétés et ses façons d'agir, n'a pas besoin, pour expliquer les phénomènes de l'univers et les opérations de la nature, d'imaginer des puissances idéales, des intelligences imaginaires, des êtres de raison, qui, loin de faire mieux connaître cette nature, ne font que la rendre capricieuse, inexplicable, méconnaissable, inutile au bonheur des humains. […] si par athées l'on désigne des hommes qui rejettent un fantôme, dont les qualités odieuses et disparates ne sont propres qu'à troubler et à plonger le genre humain dans une démence très nuisible ; si, dis-je, des penseurs de cette espèce sont ceux que l'on nomme des athées, l'on ne peut douter de leur existence, et il y en aurait un très grand nombre, si les lumières de la saine physique et de la droite raison étaient plus répandues ; pour lors, ils ne seraient regardés ni comme des insensés ni comme des furieux, mais comme des hommes sans préjugés, dont les opinions, ou si l'on veut l'ignorance, seraient bien plus utiles au genre humain que les sciences et les vaines hypothèses qui depuis longtemps sont les vraies causes de ses maux. »

D'Holbach, *Système de la nature*,
livre II, chapitre XI, Paris, Fayard, 1990.

Voir : Athéisme ; Athéophobie ; Bayle ; Camus ; Dostoïevski ; Egaliberté ; Egalité ; Morale

Déisme légal

Auguste Comte a fait la critique radicale d'un épisode étrange de la Révolution française. Celui qu'il appelle « la restauration du déisme légal ». Un épisode ambigu dû entre autres à Robespierre sous une forme singulière, le culte de l'Etre suprême.

Pris dans la tourmente révolutionnaire, le processus de laïcisation ne pouvait pas aller sans contradiction ni s'accomplir comme une émancipation linéaire. D'où les impasses d'une refondation rendue violente par la résistance même des puissances dessaisies de leur pouvoir de domination. La Révolution prend alors des dispositions paradoxales, qui épousent des schémas propres à l'ancienne organisation socio-politique. Un souci bien compréhensible de conférer à la Déclaration des droits de l'homme un principe de légitimation aussi fort que celui qui sous-tendait la monarchie de droit divin se traduit ainsi en forme de dilemme. Faut-il réintroduire une sacralisation, en l'appliquant cette fois-ci à la nouvelle donne, issue de la Révolution ? Ou faut-il pousser la mutation en cours de la puissance publique jusqu'à l'élision de toute référence religieuse officielle, au profit d'une symbolique universaliste et d'un affichage raisonné des nouveaux principes ? Robespierre opte pour la première solution. Condorcet pour la seconde.

C'est déjà « en présence et sous les auspices de l'Etre suprême » que le 26 août 1789 « l'Assemblée nationale reconnaît et déclare les droits de l'homme et du citoyen ». L'abbé Grégoire a insisté pour une telle formulation. Certes, la référence n'est plus que déiste, ou théiste si l'on veut, et l'Etre suprême peut à la rigueur se concevoir comme l'allégorie de l'humanité elle-même, élevée non au rang d'une déesse, mais au statut d'une référence dont la force est comparable à celle du dieu personnel des chrétiens. Mais l'ambiguïté demeure, qui maintient la religiosité dans le geste radical de l'émancipation.

Plus poussé dans la même voie, le culte de l'Etre suprême est voulu par Robespierre. Disciple en cela de Rousseau, l'Incorruptible promeut le *credo* minimal d'une religion civile propre à sanctifier l'égalité et la fraternité comme naguère le cléricalisme catholique le faisait pour l'inégalité et la figure paternaliste de l'autorité dominatrice. Pour comprendre l'intention en jeu, il faut se référer à la question de l'égalité sociale, irréductible à celle de l'égalité civile. Les Montagnards, plus que les Girondins, sont sensibles à cette solidarité. Or sur ce point Rousseau a précisé que la liberté ne peut aller sans un minimum d'égalité de conditions, qu'il ne conçoit nullement comme un nivellement égalitariste, mais comme une modération des écarts entre les plus riches et les plus pauvres. Surtout au regard des prémices d'une société dominée par une bourgeoisie d'argent, prompte à creuser de nouvelles inégalités en lieu et place des anciennes.

La critique robespierriste de l'individualisme triomphant et de la sacralisation de la propriété prend le relais des inquiétudes de Rousseau et côtoie le souci d'une égalité sociale minimale. On retrouve alors une idée que Rousseau avait affirmée en 1762, dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*. Celle d'une nécessaire religion civile. En somme, il faut un frein moral à l'appétit des puissants. Et il ne peut venir que de la perspective d'une sanction dans l'au-delà. Ainsi se trouvent associés un préjugé traditionnel, qui voit dans la peur de Dieu le seul obstacle possible à l'avidité des exploiteurs, et une idée juste, selon laquelle la liberté requiert un minimum d'égalité, non comme nivellement strict des conditions de fortune, mais comme modération de

leurs écarts.

Nul homme ne doit être assez riche pour acheter la soumission d'un pauvre, et nul homme ne doit être assez pauvre pour devoir se soumettre au premier. C'est ce qu'écrit Jean-Jacques Rousseau dans une note du *Contrat social* (livre II, chapitre 11). Un nouveau type d'inégalité se profile, sur fond même d'égalité civile, et une partie des révolutionnaires s'en préoccupent. C'est l'inégalité des conditions économiques et sociales. L'enrichissement des uns doit rester libre, mais tant qu'il ne s'assortit pas de l'appauvrissement des autres.

Posée en ces termes psychologiques et moralisants, la question comporte le risque de susciter une approche mystifiante au niveau politique. Aveugle à la lutte des classes dont la radicalisation hébertiste est le symptôme, Robespierre admoneste les « agioteurs », mais ne voit apparemment d'autre solution que le réarmement moral de la société par une religion qui dissuaderait les exploiteurs. Ersatz de révolution socio-économique, le culte légal de l'Etre suprême semble compromettre ainsi l'émancipation laïque de l'Etat. Toutefois, c'est le peuple lui-même, le *laos*, qui doit bénéficier du culte destiné à prévenir, par un hypothétique stimulant théologique, la constitution en son sein de nouvelles inégalités. Dans son discours du 18 floréal an II (7 mai 1794), Robespierre s'exclame : « L'athéisme est aristocratique. » Saint-Just et Robespierre imposeront pour un temps la formule « Le peuple français reconnaît l'Etre suprême et l'immortalité de l'âme ». Le vieux culte de la cité-patrie, cher à Sparte et à Rousseau, avait accrédité l'illusion lyrique d'une transparence civile, d'une solidarité forte des citoyens dans une vision organique de la cohésion sociale ; les dieux de la cité symbolisaient et confortaient en retour cette exaltation solidariste.

L'épisode du « déisme légal », selon l'expression d'Auguste Comte, fut une erreur. La refondation laïque de l'Etat ne se solidarise d'aucune position théologique officielle, puisque justement elle ôte aux religions tout statut officiel. En refusant l'instrumentalisation de la référence religieuse – pour ou contre un certain ordre social –, elle contribue à la lucidité sur la nature réelle des problèmes et du type de solutions qu'ils requièrent.

Voir : Comte ; Condorcet ; Gallicanisme ; Loi de séparation de l'école et de l'Eglise ; Religion civile

Démocratie

On ne conçoit pas de démocratie sans égalité des droits, ce qui exclut tout privilège public des religions ou de l'athéisme. En ce sens, démocratie et laïcité s'impliquent réciproquement. L'Etat démocratique n'a rien à voir avec les Etats de domination traditionnels. C'est un Etat de droit que fonde une communauté de citoyens. Dans le contexte de la souveraineté populaire, c'est en effet le peuple qui se donne à lui-même ses propres lois, et ces lois ne doivent rien avoir d'arbitraire ni de discriminatoire. C'est pourquoi elles ne peuvent tendre à d'autre but que le bien commun à tous, et non des avantages fournis à certains.

Ainsi la souveraineté démocratique coïncide-t-elle avec le droit laïque : elle implique la neutralité d'un Etat rigoureusement aconfessionnel devant la diversité des options spirituelles et son souci de promouvoir ce qui est réellement d'intérêt commun. A cet égard, la démocratie est aussi république, c'est-à-dire régime d'affirmation du bien commun (*res publica*). Elle élève la citoyenneté à son expression la plus accomplie, en la délivrant de toute tutelle comme de toute appartenance exclusive : les particularismes préférés par chacun ne font pas alors obstacle à la loi commune qui fonde l'égalité, car ils se déploient sur le mode volontaire et libre, qui n'engage que des volontés privées car particulières. Ainsi est ménagé un espace civique commun de

rencontre et de débat auquel ces volontés n'entendent pas s'imposer. C'est justement cet espace qu'il s'agit de préserver de tout marquage confessionnel et de soustraire à la guerre des dieux.

La neutralité propre à l'Etat aconfessionnel signifie qu'il s'abstient de hiérarchiser les conceptions spirituelles, mais elle n'implique nullement qu'il renonce à son rôle positif de promotion simultanée de la justice sociale et de l'instruction libératrice, tournée vers la recherche raisonnée du vrai. L'Etat laïque assure la construction du lien social, en réservant l'argent public aux seuls services publics.

Voir : Egaliberté ; Egalité ; Jaurès ; République

Déontologie laïque

La laïcité n'énonce pas que des droits. En bonne réciprocité, elle implique aussi des devoirs. Il existe des professions où la manifestation d'une appartenance religieuse pose problème du fait qu'elle entre en contradiction avec la raison d'être de la fonction remplie. C'est le cas entre autres de la fonction enseignante, mais aussi de tous les métiers liés à l'encadrement de personnes vulnérables ou en situation de dépendance. Un code de conduite est alors nécessaire pour que la neutralité soit respectée. Il s'agit ainsi de donner au cadre d'accueil une véritable universalité.

Quelques textes de référence. Le préambule de la Constitution française du 27 octobre 1946 stipule : « L'organisation de l'enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l'Etat. » L'article 1er de la Constitution de 1958 précise : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. »

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, également tenue comme source fondatrice de la Constitution, précisait dans son article 1er : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. » Cet article exclut donc tout différencialisme fondé sur la religion, la langue, ou des coutumes particulières. L'article 11 n'est pas moins décisif, qui insiste sur la liberté de communication des pensées : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi. »

Le devoir de l'Etat est par conséquent d'assurer un enseignement laïque : cela signifie que l'enseignement n'est pas une prestation quelconque, indifférente en son contenu, mais qu'il doit répondre à des exigences précises. D'où une déontologie laïque aux contours clairs. D'abord, la laïcité de l'enseignement exclut tout prosélytisme, toute valorisation d'une croyance religieuse, ou même de la forme religieuse de la croyance, comme elle exclut toute inculcation d'un athéisme officiel. Aucun cours de religion ou d'hostilité à la religion n'a donc sa place dans l'école publique.

Un tel enseignement doit tenir à distance tous les groupes de pression, confessionnels ou idéologiques, qui compromettraient l'instruction et son indépendance. En ce sens, l'école laïque doit s'abstraire d'une société qui a en elle le principe de sa clôture effective : logique du profit, ou conformisme idéologique aliénant, ou groupe de pression confessionnel. Dans sa définition idéale, la laïcité scolaire a bien pour rôle de délivrer l'accès aux savoirs de toutes les formes d'assujettissement aux puissances économiques dominantes, et de toute allégeance cléricale qui en mutilerait la portée. La connaissance rationnelle s'y enseigne dans toutes les versions connues du patrimoine culturel de l'humanité, de telle façon que soit promue et cultivée la liberté de jugement.

Rejetant la censure à l'égard de tel ou tel domaine du savoir (biologie, histoire, philosophie), l'école laïque lève toute limite au travail de la pensée. Aucun savoir, aucun auteur, aucune démarche intellectuelle ne peut y faire l'objet d'une occultation ni être soustrait au libre examen de la raison. Que saint Augustin et Marx puissent tous les deux être présents dans la liste des auteurs mentionnés par un programme de philosophie en dit long sur l'ouverture effective de l'enseignement laïque. D'autant qu'il ne s'agit en l'occurrence ni d'apprendre les seules doctrines ni de faire de l'histoire des idées, mais de s'exercer à penser à partir des grands auteurs.

Un tel souci de raison et d'instruction en vue du vrai a toujours quelque chose d'intempestif, voire de dérangeant, pour les groupes de pression confessionnels, que relaient quelquefois les parents d'élèves en contestant la substance même de l'enseignement laïque. Devra-t-on renoncer à évoquer Freud pour ne pas déplaire aux milieux catholiques intégristes ? Ou Spinoza pour ne pas heurter certains courants ultra-orthodoxes de la communauté juive ? Ou les sciences de la vie et de la Terre afin de ne choquer ni les variantes de l'école presbytérienne protestante très implantée en Amérique ni les fondamentalistes islamistes ?

L'école laïque est périodiquement mise en cause pour des motifs de ce type, et l'on mesure toute l'importance de la résistance à ces pressions pour sauver l'ouverture intellectuelle et morale de la culture scolaire. L'hypothèse extrême d'une école entièrement ouverte à la société, c'est-à-dire envahie par les groupes de pression, ne représente qu'un cas limite des tendances aujourd'hui esquissées par les nouvelles formes de revendication cléricale. Qu'il s'agisse, négativement, de contester certains enseignements dispensés par l'école laïque ou, positivement, de réclamer qu'y soit introduite une « sensibilisation religieuse », avec toutes les ambiguïtés déjà signalées d'une telle demande, c'est un véritable droit de regard qui est sollicité, soit au nom du respect des croyances promues par les familles, soit par volonté de relayer celles-ci dans l'école même.

L'éthique et la déontologie de l'enseignement laïque ne peuvent donc signifier que l'on renonce aux implications critiques, voire dérangeantes, d'une démarche rationnelle uniquement soucieuse du vrai. Il s'agit d'instituer le sujet libre, non de le présupposer, et quels que soient les conditionnements qui ont pu induire chez l'élève blocages ou préjugés, l'école doit être le lieu où se cultive la distanciation réflexive. Le but n'est pas de détruire les effets de l'éducation familiale, mais de faire advenir d'autres démarches, d'autres références, afin qu'aucun élève ne soit prisonnier de ses origines. C'est un principe de générosité exigeante qui conduit à restituer à toute personne singulière un horizon d'universalité.

Voir : Communautarisme ; Condorcet ; Ecole laïque ; Hugo ; Laïcité ; Universel

Descartes, René (1596-1650)

Le rationalisme classique a fourni à l'émancipation laïque un outil décisif : l'affirmation de la liberté de penser comme apanage de l'humanité. En cela il a délivré le même message que la philosophie antique, mais en l'amplifiant jusqu'à une théorie de la souveraineté de la pensée assumée comme raison en acte, et manifestation radicale de l'autonomie de la personne. Dans le sillage de Socrate, l'avènement du sujet qui pense était déjà présent notamment chez Platon, Aristote, les épicuriens et les stoïciens. Après les découvertes de la Renaissance, il s'épanouit chez Descartes, qui récuse le principe d'autorité au profit du principe de raison. Désormais, un tel principe de raison veut que l'on réserve son assentiment à un jugement argumenté, présenté à une raison libre de l'adopter ou non après examen.

D'où le fameux : « Je pense donc je suis » (*Cogito ergo sum*) : je ne peux douter

que j'existe dans le moment même où je pense, ni qu'il soit de la nature de l'homme de penser. Je me saisis donc comme *chose pensante*, et même si j'appréhende ainsi la variété de mon activité intérieure (sentir, juger, désirer, croire, espérer, douter, etc.), je me sais toujours présent à moi-même et auteur indubitable de mes pensées. La liberté de conscience et celle de penser sont bien des évidences qui nous apprennent l'essentiel concernant la nature de l'homme. Dès lors, toute atteinte à ces libertés est une mise en cause de l'humanité. La liberté est de l'ordre de l'être, non de l'avoir. Le doute lui-même, comme suspension de l'ascendant ordinaire des représentations ou des opinions, est déjà une victoire sur la forme non distanciée que représente la croyance immédiate. Cette victoire, il s'agit de la réitérer, de la transformer en liberté durable de la conscience qui juge. D'où la méthode, le chemin par où passer (en grec, *methodos*) pour s'assurer l'accès au vrai, et pas seulement se prémunir du faux. L'extrait qui suit est célèbre : c'est le viatique de la liberté de conscience contre la crédulité aliénante.

> « […] ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.
>
> Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.
>
> Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.
>
> Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.
>
> Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre. »
>
> René Descartes, *Discours de la méthode*,
> Deuxième partie, 1637.

Du *cogito* aux préceptes de la méthode qui vont régler l'exercice du jugement, la conséquence est bonne. Et de cette raison en acte à la réévaluation de ce qui importe à un être libre, à savoir l'usage qu'il fait de sa liberté, s'accomplit une sorte d'émancipation éthique autant qu'intellectuelle. L'estime de soi n'a pas à se proportionner à l'importance des biens tenus des circonstances ni aux pouvoirs plus ou moins légitimes que l'on détient, car ils ne dépendent pas de nous. Elle repose sur la conscience de la liberté comme sur la résolution d'en user aussi lucidement que possible. C'est ce que Descartes appelle la générosité. Ce sentiment-volonté est expérience vive d'humanité : il conduit à créditer tout homme de cette liberté et à l'élever par principe au-dessus des appartenances ou des particularismes auxquels il s'attache. L'estime de soi débouche sur l'estime de tout homme, par principe. Elle

exclut toute volonté de domination d'autrui.

Il n'a pas échappé à Descartes, témoin de guerres civiles cruelles, notamment en Hollande, que le fanatisme religieux y a joué un rôle important. D'où une critique très forte de l'autosatisfaction des religieux qui croient faire bien en usant de violence et en imposant des normes plus ou moins arbitraires à la population. L'article 190 du traité intitulé *Les Passions de l'âme* est assez explicite sur ce sujet… On y remarque la dénonciation par Descartes de ceux qui se disent dévots et ne sont que « bigots et superstitieux ». Ils prétendent donner sans cesse la leçon voire soumettre les autres au nom de leur religion. La condamnation du cléricalisme religieux est ici radicale :

> « […] ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux ; c'est-à-dire qui, sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaise, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions. »
>
> René Descartes, *Les Passions de l'âme*,
> article 190, « De la satisfaction de soi-même », 1649.

Voir : Fanatisme ; Intolérance ; Liberté de conscience ; Lumières ; Raison ; Rationalisme

Désenchantement

Une fois de plus, certains adversaires de la laïcité jouent sur les mots. On ne peut prétendre que la laïcisation des sociétés entraîne leur désenchantement au sens de destruction de tout idéal, perte du sens et des raisons de vivre. Max Weber, lui, appelle désenchantement du monde le fait d'ôter toute irrationalité aux structurations de la vie commune. Sous sa plume, le terme n'a donc rien de péjoratif. Au lieu de sous-entendre que la rationalisation détruit les idéaux, comme le font certains théologiens, il faut plutôt convenir qu'elle les affranchit de toute magie et les rend ainsi plus crédibles. Un autre terme, moins équivoque (par exemple « démystification ») aurait permis d'éviter ces insinuations polémiques. Cette ambiguïté va de pair, chez Marcel Gauchet, avec une étrange formulation du rôle supposé du christianisme dans l'avènement de la laïcité. Il serait selon lui une « religion de la sortie de la religion ».

A trois égards on peut contester cette expression. D'une part, la laïcité n'est pas une « sortie de la religion », mais un refus de lui attribuer un rôle dominateur dans la sphère publique. N'engageant que les croyants, la religion ne disparaît pas, mais doit devenir une affaire privée. D'autre part, la distinction de Dieu et de César attribuée à Jésus-Christ n'émancipe nullement la puissance publique de la religion. Elle reconnaît à César un pouvoir distinctif, mais lui maintient le rôle de médiateur indirect de Dieu en tant que pouvoir créé par lui (voir saint Paul : « *Non est enim potestas nisi a Deo* » ; « Pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu », Epître aux Romains 13, 1). Enfin, la laïcisation improprement appelée « sortie de la religion » n'a pas été spontanément produite par le christianisme, mais tout au contraire conquise contre l'Eglise, dans le sang et les larmes. L'Evangile ne justifie donc pas la laïcité, et l'histoire montre que le christianisme ne l'a admise du bout des lèvres que contraint et forcé, après quinze siècles de domination cléricale. L'encyclique publiée après la loi de séparation laïque de 1905 porte le titre *Vehementer Nos*. Le pape atteste ainsi que la laïcité est si étrangère au christianisme qu'elle est vécue comme une violence et non un accomplissement de ses idéaux.

Voir : Autonomie ; Cléricalisme ; Deux glaives ; Emancipation ; Hérésie ; Inquisition ; Laïcité ; Religion

Deux glaives

Soucieuse de la préséance du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, la papauté soutient la théorie des « deux glaives ». D'abord développée par saint Bernard de Clairvaux interprétant les Evangiles, elle sera plus tard réaffirmée par le pape Boniface VIII. Celui-ci, en 1302, distingue « deux glaives, le spirituel et le temporel, ainsi que l'enseignent les textes évangéliques… L'un et l'autre glaives, le spirituel et le matériel, appartiennent au pouvoir de l'Eglise. Mais celui-ci est tiré pour l'Eglise, celui-là par l'Eglise. Celui-ci par le prêtre, l'autre par les rois et les chevaliers, mais avec l'assentiment et la résignation du prêtre. Il convient, en effet, que le glaive soit sous le glaive et que l'autorité temporelle soit soumise au pouvoir spirituel ».

La théorie des deux glaives – temporel et spirituel – s'autorise de textes de Paul (Epîtres aux Ephésiens 6, 7 et aux Romains 13, 1-4) et de l'Evangile selon Luc 22, 38. En tout état de cause, la théocratie chrétienne de Théodose avait placé le glaive temporel sous la stricte juridiction du glaive spirituel, et ce dans le cadre d'une domination juridique incontestée du pouvoir religieux sur le pouvoir civil. Notons que le pouvoir de contrainte civile et sociale du religieux procède d'abord par imprégnation de la vie quotidienne. Il s'impose par toute une éducation que relaie un ensemble de rites et de traditions destinés à scander l'existence.

Saint Augustin a théorisé, dans *La Cité de Dieu*, la maîtrise religieuse du pouvoir civil et politique, tout en la conciliant avec la reconnaissance d'une relative autonomie du pouvoir temporel incarné par le roi ou l'empereur. Le dualisme des deux pouvoirs est expliqué à travers la métaphore des deux cités : la cité céleste et la cité terrestre. La première, seule source légitime de valeurs, relativise et domine la seconde. Par analogie, le maître de la cité terrestre s'apparente au maître de la cité céleste tout en demeurant prisonnier des limites de la finitude humaine. Le modèle divin déteint sur le modèle royal ou impérial. La « tête » de la communauté politique la domine comme Dieu domine la communauté des croyants, et l'Eglise qui l'organise.

Cette thématique aura des conséquences dans la répression des personnes jugées hérétiques : membres égarés de la communauté, elles seront promises à la persécution, forme physique violente de l'excommunication. Là où l'exclusion du croyant dissident n'a d'abord qu'un sens spirituel, la théorie des deux glaives introduit la nécessité supposée d'un châtiment corporel. Les bûchers de l'Inquisition, les croisades, les pogroms religieux, l'autodafé des livres hétérodoxes sont des applications diversifiées de ce couplage des deux épées, ou glaives. Comme l'écrivait Marx, *« le christianisme est sûr de sa victoire, mais il n'en est pas si sûr qu'il en dédaigne l'aide de la police »* (*Sur la religion*, Paris, traduction de G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli, Editions Sociales, 1960, page 36).

En fait, la maîtrise du glaive temporel double le pouvoir de répression de l'Eglise. D'une part, selon Paul, il n'existe sur Terre aucune puissance qui ne vienne de Dieu (« *Non est enim potestas nisi a Deo* »). Donc tout pouvoir temporel, existant par la volonté divine, est à son service par le truchement de l'institution religieuse. D'autre part, la puissance temporelle tient de sa consécration par le pouvoir spirituel un principe de légitimation irremplaçable. Cette solidarité, même tendue par des rivalités pour la préséance, a longtemps été pour l'Eglise un appui décisif de sa puissance. Lors de la répression des dissidents, elle a fonctionné à plein.

Parlant des cathares, saint Bernard fait du glaive temporel le quatrième moyen d'amener les hérétiques à résipiscence. Il précise dans un sermon : « On ne les convainc ni par le raisonnement (ils ne comprennent pas) ni par les autorités (ils ne les reçoivent pas), ni par la persuasion (car ils sont de mauvaise foi). Il semble qu'ils ne puissent être extirpés que par le glaive matériel. »

Voir : Cathare ; *Dictatus papæ* ; Hérésie ; Inquisition

Dictatus papæ

Durant la période où les « deux moitiés de Dieu » (le pape et l'empereur) ont eu à collaborer, les choses n'ont jamais été simples ni faciles, malgré un intérêt mutuel évident. L'empereur compte sur l'Eglise pour conférer un caractère sacré à son pouvoir, et l'Eglise compte sur l'empereur pour lui assurer de solides emprises temporelles. Qui des deux aura la préséance ? Le pouvoir temporel, ou le pouvoir dit spirituel ? Chacun voit les choses à sa manière. L'empereur veut contrôler les investitures ecclésiastiques car les hommes d'Eglise sont des courroies de transmission de son pouvoir et sont souvent à la tête de biens fonciers importants. Le pape, tout en utilisant ce pouvoir séculier à ses fins propres, entend bien exercer son emprise sur toutes les nominations de responsables religieux, à quelque niveau de la hiérarchie que ce soit. S'il veut lui aussi disposer des investitures, c'est entre autres pour éviter la corruption des prêtres et des évêques, et pour rester maître de toute la hiérarchie ecclésiale. Dans cette perspective, en 1059, le pape Nicolas II confie l'élection des futurs papes aux cardinaux et à eux seuls. Le pape ne sera donc plus l'homme lige de l'empereur.

Mais, pour les réformateurs de l'Eglise, cela ne suffit pas. L'idée s'est en effet répandue que l'investiture des membres du clergé par des laïcs, s'immisçant largement dans les activités de la société civile, est une source de corruption de l'Eglise. Il faut donc une réforme générale, avec des décisions fortes. Celle-ci va intervenir grâce au pape Grégoire VII (1015-1085), auteur de la fameuse réforme grégorienne. Ildebrando, qui a été chapelain et conseiller des papes, est élu pape en 1073 et prend le nom de Grégoire VII. Il fait partie des réformateurs les plus décidés et s'attaque très vite aux questions qui fâchent.

Dès 1074, il condamne la pratique appelée « simonie », qui consiste à se livrer à un trafic des choses saintes et des fonctions ecclésiastiques. Au passage, il condamne également le « nicolaïsme » qui conduit des prêtres à se marier ou à vivre en concubinage. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de rappeler que la fonction du prêtre ne doit pas être contaminée ou relativisée par une vie temporelle trop prenante. Puis, en 1075, il s'oppose à ce que les prêtres soient nommés par les princes ou les empereurs. Le conflit avec le jeune empereur germanique Henri IV est immédiat.

Le pape rédige alors les *Dictatus papæ* (« décrets du pape »), texte vigoureux pour réaffirmer la préséance de la papauté sur le pouvoir temporel. En vingt-sept points argumentés dans la ligne de cette préséance, il affirme qu'il dispose d'une autorité incontestable sur l'Eglise universelle ainsi que sur les empereurs. Il promeut également le dogme de l'infaillibilité pontificale. Il s'adjuge le droit de déposer les évêques mais aussi les princes ou les empereurs récalcitrants, voire de les excommunier pour les priver de toute sacralité, et, le cas échéant, de délier leurs sujets de leur serment de fidélité, dont on sait le rôle qu'il jouait dans la société féodale. Enfin, pour prévenir toute attaque judiciaire du pouvoir temporel, il affirme qu'il ne peut être jugé par

personne, ce qui fait système avec l'infaillibilité pontificale.

Voir : Canossa ; César et Dieu ; Cléricalisme ; Dogme, dogmatisme

Diderot, Denis (1713-1784)

Le 5 octobre 1713, Denis Diderot naît à Langres. Il meurt à Paris le 31 juillet 1784. Etudes brillantes, tonsure en vue d'une carrière ecclésiastique voulue par les parents. Mais déjà le jeune Diderot s'insurge et rejette une telle destinée. D'ailleurs, sa conscience personnelle va vite s'affranchir de la tutelle religieuse. Les *Pensées philosophiques* (1746) l'attestent par une vive critique de la religion, perçue comme puissance obscurantiste. L'audace théorique est remarquable. Le parlement de Paris condamne l'ouvrage et ordonne sa destruction. Mais, avec *La Promenade du sceptique* (1747), Diderot persiste et signe. Le voilà maintenant auteur libertin, avec un roman intitulé *Les Bijoux indiscrets* (1748), puis philosophe matérialiste, qui tend vers l'athéisme assumé avec sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749). C'en est trop pour la monarchie dite de droit divin. Le 24 juillet 1749, Denis Diderot est arrêté puis emprisonné au château de Vincennes, pour une centaine de jours. Il supporte très mal cette incarcération, malgré les visites de son ami Jean-Jacques Rousseau.

Jouisseur, Diderot exalte une morale hédoniste, où la quête des plaisirs n'implique nulle immoralité, bien au contraire. A la façon d'Epicure, il semble dire : « Soyez heureux et jouissez, vous serez sans doute plus enclins à bien agir. » Comme dans l'article « Irréligieux » qu'il écrit pour son *Encyclopédie*, Diderot nie que la morale dépende nécessairement d'un fondement religieux. D'ailleurs, si cela était vrai, pourquoi tant de crimes infligés par des chrétiens tout au long de l'histoire, des bûchers de l'Inquisition à l'ordre répressif des couvents ? Cet ordre est dépeint dans *La Religieuse*, ce roman que par prudence Diderot ne publie pas directement mais par épisodes dans la *Correspondance littéraire, philosophique et critique* de Friedrich Melchior von Grimm, entre 1780 et 1782. Au XX^{e} siècle, même la télévision française osera en censurer, en 1966, une adaptation cinématographique de Jacques Rivette pour ne pas déplaire aux autorités ecclésiastiques !

Avec Voltaire, Diderot critique l'intolérance religieuse, mais il le fait de façon plus radicale. Du déisme à l'athéisme, la frontière semble désormais bien floue sous sa plume. En fait, sa philosophie se nourrit de la science pour trouver au monde une explication suffisante, qui fait de Dieu une hypothèse dont on peut se passer. D'une étonnante modernité, les méditations contenues dans *Le Rêve de D'Alembert* (achevé en août 1769) renouent avec le monisme matérialiste d'Epicure et de Lucrèce. Diderot explore la nature de la matière, qu'il ne dissocie pas du mouvement. Il la conçoit de telle façon que la vie, et la pensée elle-même, en procèdent sans mystère aucun. Rien ne permet de refuser à la matière le mouvement qui l'habite et la complexification qui permet d'expliquer en termes matériels les réalités dites supérieures de l'âme et de la pensée.

Le dualisme de l'âme et du corps est pour Diderot une fantasmagorie qui atteste l'ignorance des processus réels. La philosophie des Lumières doit s'en affranchir. La *lumière*, au singulier qui marque son essence générique, symbolise depuis Platon et Lucrèce la connaissance opposée aux ténèbres de l'ignorance. L'ignorance consciente d'elle-même en est la première forme, car elle au moins ne confond pas savoir et préjugé. Cet héritage socratique est le point de départ d'une pensée sans tabou ni prévention. Les *Lumières*, au pluriel, désignent les divers savoirs qui se construisent à rebours des ténèbres de l'obscurantisme, qu'il s'agisse de l'explication des lois de la nature ou de la réflexion sur les mécanismes de la domination sociale et politique. S'il

convient de remonter des Lumières à la lumière, c'est-à-dire des savoirs dispersés à la connaissance rationnelle qui éclaire l'action, c'est pour rendre les hommes maîtres de leur destin, défataliser les pouvoirs oppresseurs et les sacralisations obscurantistes souvent véhiculées par la religion.

C'est dans cet esprit qu'est assumé le projet d'une *encyclopédie* du savoir humain. En octobre 1747, Diderot et d'Alembert sont chargés de le mener à bien. L'enjeu de cette encyclopédie est de faire sortir les savoirs des élites aristocratiques et des cercles étroits de spécialistes, afin de les faire partager par le maximum de personnes, et à terme par tout le peuple. Bref, de promouvoir le partage de la culture et de l'esprit critique tout en fécondant de nouvelles avancées des connaissances. Le titre est explicite : *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*.

Avec d'Alembert, Diderot, lui-même auteur de plusieurs milliers d'articles, mène à bien l'œuvre collective malgré une avalanche de polémiques obscurantistes, de censures et d'interdictions périodiques, d'appels des religieux à la répression, voire à la destruction par le feu des volumes parus et à l'interdiction des suivants. Les Jésuites, entre autres, montent à l'assaut lors de la parution des trois premiers volumes, entre 1751 et 1753. Dès 1752, un arrêt du Conseil d'Etat interdit les deux premiers volumes, déjà en cours de distribution aux souscripteurs. L'abbé de Prades, collaborateur de l'*Encyclopédie*, soutient en 1751 en Sorbonne une thèse de théologie où, contre tout dogmatisme doctrinal, il plaide pour la religion naturelle. Cette thèse est condamnée au feu, et l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, appelle à la répression contre son auteur. Diderot se solidarise et publie la *Suite de l'apologie de l'abbé de Prades* en octobre 1752.

En septembre 1759, le pape Clément XIII condamne l'*Encyclopédie* dans un bref (c'est-à-dire un jugement lapidaire sans préambule ni attendus). En 1762, pour répondre aux attaques infâmes de Palissot de Montenoy contre les philosophes et les savants engagés dans l'*Encyclopédie*, Diderot esquisse les premiers chapitres du *Neveu de Rameau.* Mais surtout, malgré de multiples vicissitudes, il se consacre avec ardeur aux dix derniers tomes de l'*Encyclopédie* qui pourront enfin être distribués en janvier 1766. Il prend le temps d'achever, en 1769, *Le Neveu de Rameau* et, en 1772, le *Supplément au voyage de Bougainville*. En 1776, il rédige l'*Entretien avec la Maréchale*, dont voici un extrait plein de verve et d'audace, comme souvent sous sa plume.

« LA MARÉCHALE – C'est donc vous qui ne croyez à rien ?

DIDEROT – Moi-même.

LA MARÉCHALE – Cependant votre morale est celle d'un croyant.

DIDEROT – Pourquoi non, quand il est honnête homme ?

LA MARÉCHALE – Et cette morale, vous la pratiquez ?
DIDEROT – De mon mieux.

LA MARÉCHALE – Quoi ! vous ne volez point, vous ne tuez point, vous ne pillez point ?

DIDEROT – Très rarement.
LA MARÉCHALE – Que gagnez-vous à ne pas croire ?

DIDEROT – Rien du tout, madame la maréchale. Est-ce qu'on croit parce qu'il y a quelque chose à gagner ?

[…]

DIDEROT – Pour moi, je ne doute point que votre intendant ne vous vole un peu moins la veille de Pâques que le lendemain des fêtes, et que de temps en temps la religion n'empêche nombre de petits maux et ne produise nombre de petits biens.

LA MARÉCHALE – Petit à petit, cela fait somme.

DIDEROT – Mais croyez-vous que les terribles ravages qu'elle a causés dans les temps passés, et qu'elle causera dans les temps à venir, soient suffisamment compensés par ces guenilleux avantages-là ? Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue la plus violente antipathie entre les nations. Il n'y a pas un musulman qui n'imaginât faire une action agréable à Dieu et au saint Prophète, en exterminant tous les chrétiens, qui, de leur côté, ne sont guère plus tolérants. Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue, dans la même contrée, des divisions qui se sont rarement éteintes sans effusion de sang. Notre histoire ne nous en offre que de trop récents et de trop funestes exemples. Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue, dans la société entre les citoyens, et dans la famille entre les proches, les haines les plus fortes et les plus constantes. Le Christ a dit qu'il était venu pour séparer l'époux de la femme, la mère de ses enfants, le frère de la sœur, l'ami de l'ami ; et sa prédiction ne s'est que trop fidèlement accomplie.

LA MARÉCHALE – Voilà bien les abus ; mais ce n'est pas la chose.

DIDEROT – C'est la chose, si les abus en sont inséparables. »

Voir : Athéisme ; Civisme ; Culture ; Irréligieux ; Morale

Différencialisme

Nelson Mandela ne demandait pour les Noirs que les droits de tout homme. En ce sens il milita pour le « droit à l'indifférence » et non pour le droit à la différence. La différence de couleur de peau est un fait. Elle n'a pas à se revendiquer comme un droit. Ma « différence » ne saurait donner lieu à une différence des droits. Senghor assumant sa « négritude » le fait sur le fonds de l'humanité dont il est dépositaire et représentant. Valoriser le Noir n'est pas en l'occurrence réclamer pour lui des droits distincts, mais contrebalancer polémiquement la dévalorisation raciste.

Des chefs religieux entendent imposer une coutume au nom de la « différence ». Mais nulle identité ne se construit librement si elle le fait de façon réactive. On a le droit d'être différent de sa différence. Si les groupes sont particuliers, les individus sont uniques, c'est-à-dire singuliers. Cette unicité irremplaçable des individus libres doit être préservée par un droit qui le fonde, et qui est universel.

L'idéologie culturaliste et différencialiste rejette l'universalisme laïque. Elle se construit par l'exaltation de la différence, donnée comme singularité identitaire. L'enfermement dans la différence culturelle est souvent conjugué avec le communautarisme. Il assigne tout individu aux particularismes communautaires, essentiellement religieux, mais aussi liés à des usages consacrés par la tradition.

Les tenants de ce différencialisme cherchent à présenter la laïcité comme une donnée culturelle particulière, voire « franco-française », et à l'assigner ainsi à résidence. La démarche est similaire à celle qui concerne les « droits de l'homme », relativisés de la même manière et dessaisis ainsi de leur universalité critique. L'enjeu idéologique d'un tel relativisme ne peut échapper à personne. Il rend à l'oppression un service décisif en invalidant toute norme, toute exigence au nom de laquelle elle

pourrait être dénoncée.

La mutilation sexuelle (excision du clitoris), l'amputation corporelle pour un vol, la soumission de la femme à l'homme selon un code de la famille lié au patriarcat, la notion de « chef de famille », les interdits alimentaires et vestimentaires, entre autres, ne reçoivent le label « culturel » que pour être mieux imposés. L'invocation de la solidarité du groupe ethnique ou religieux sert alors à fonder un système de normes implacables, généralement régressives par rapport aux différents registres de l'émancipation laïque, tant en matière de sexualité que de statut juridique et d'égalité des droits.

« Tu trahis ta communauté » est l'invective fréquente des chefs religieux autoproclamés à l'égard des personnes récalcitrantes qui ne se plient pas aux normes religieuses et coutumières. La menace et la sanction violente suivent. Au cours des années 2000, en France, dans certains quartiers urbains, des islamistes (à distinguer des musulmans dont ils ne constituent qu'une petite minorité) imposèrent le port du voile aux femmes d'origine maghrébine. Les femmes qui refusaient de le porter étaient traitées de prostituées et, le cas échéant, violées collectivement lors de « tournantes ». Nombre de femmes se révoltèrent et fondèrent la célèbre association Ni putes ni soumises, indiquant ainsi qu'elles n'acceptaient pas l'alternative entre le fait d'être tenues pour des « putains » et le fait de devoir se soumettre aux interdits religieux. Le fanatisme oppresseur ainsi pratiqué vise l'enfermement dans la différence, qui livre chaque personne de la communauté à la servitude d'une tradition donnée comme indépassable.

Dans le même esprit, on taxe de néocolonialiste ou d'ethnocentriste toute remise en cause des pratiques oppressives au nom des droits de l'être humain. Simultanément, la portée universelle de ces droits est contestée. Pour cela, on oublie ou feint d'oublier la façon dont ils ont été conquis, comme d'ailleurs le fut l'émancipation laïque. Ils ne peuvent en effet être tenus pour des « valeurs culturelles » issues sans effort d'une civilisation particulière ; ce sont au contraire des principes d'abord révolutionnaires, conquis dans le sang et les larmes, à la faveur d'un mouvement douloureux de mise à distance des pratiques oppressives que véhiculait et tendait à reproduire toute une tradition.

La critique de l'ethnocentrisme formulée par Claude Lévi-Strauss dans *Race et Histoire* (1952) a permis de distinguer le faux universel et le vrai. La contrefaçon d'universel n'est en réalité qu'une donnée particulière idéalisée puis érigée en universel selon un processus idéologique d'autojustification. Ainsi s'est constituée l'idéologie colonialiste, qui imposait un particularisme en le prétendant universel. Le véritable universel, lui, ne sort pas tout fait d'une civilisation donnée. Il se construit comme exigence de dépassement des oppressions enveloppées dans les usages particuliers, qui paraissent à la longue « naturels » et universels, par un faux-semblant qui confond la perpétuation d'un rapport de force et une évidence légitime.

Un tel constat ne saurait disqualifier les principes d'émancipation mis en œuvre dans des luttes, puis érigés en principes de référence dans les déclarations des droits humains, puisque la reconnaissance de tels principes été conquise à rebours de traditions qui perpétuaient la domination et l'oppression. C'est d'ailleurs dans les luttes contre cette oppression que s'est constituée la « tradition des opprimés » chère à Walter Benjamin. Une tradition qui vaut patrimoine des libertés conquises.

Voir : Communautarisme ; Ethnocentrisme ; Multiculturalisme ; Universel

Dissociété

L'amour de la laïcité peut être blessé. Il l'est de plus en plus dans un contexte de

détresse du lien social et de désespérance suscitée par les régressions de tous ordres qu'engendre la mondialisation de l'égoïsme possessif. C'est ce contexte que Jacques Généreux appelle « la dissociété » dans un livre remarquable qui dresse le bilan d'une économie où le social devient un résidu facultatif dévolu à la charité. La dissociété a pour corollaires de nouvelles formes de désordres induits par l'injustice, et de nouvelles guerres des dieux. Le *credo* néolibéral de la concurrence « libre et non faussée » promeut inexorablement le moins-disant social, l'externalisation par les entreprises des coûts sociaux, humains et écologiques de la jungle capitaliste, la privatisation des services publics dont dépendaient les conditions d'un « vivre ensemble » authentique. La ville n'est plus la ville, socialement lisible et secourable, espace de redistribution et de solidarité, sphère laïque de la rencontre et du dialogue, pôle de référence du bien commun. Elle se fait *zone* où les rapports de force défient le droit.

C'est alors que les replis communautaristes brisent le métissage. C'en est fini de la rencontre paisible des différences, concrètement vécues comme une richesse et prisées sans méfiance ni soupçons, sans conflits virtuels ou réels, sans rejets ni phobies agressives. Tristesse. Les identités vont se dire « collectives », sans doute pour nourrir un imaginaire de compensation. A la clef, le risque d'une nouvelle guerre des dieux, par brouillage de la République lézardée. Une mosaïque de communautés juxtaposées étouffe l'espace public commun à tous. Ces communautés sont désormais privées du partage qui les ouvrait les unes aux autres. Ils ont disparu, ou disparaissent, les services publics qui accréditaient la solidarité agissante de la République dite laïque et sociale par la Constitution.

Dès lors l'entre-soi exclusif se nourrit de traditions rétrogrades au lieu de s'exercer dans l'horizon d'une émancipation commune. La détresse sociale nourrit les replis communautaristes et ruine la laïcité.

Voir : Clash des civilisations ; Communautarisme ; Intégrisme ; Intolérance ; Multiculturalisme

Djihad

Djihad ou jihad (*ǧihād*) est un mot arabe qui signifie effort, action de développer une force, de s'efforcer. Transposé du sens propre au sens figuré, il recouvre l'idée d'une exigence intérieure, d'une lutte d'abord spirituelle. Il équivaut à une tension spirituelle de l'âme, qui désigne pour les religions monothéistes le siège de la vie intérieure, de l'activité de la conscience en tant qu'elle est irréductible aux impulsions corporelles. Le Coran insère le terme dans des expressions qui évoquent une lutte intérieure de l'âme, assez comparable à celle dont parle Augustin dans *Les Confessions*. Cette lutte a pour raison d'être de se mettre en chemin vers Dieu en s'arrachant aux tentations du quotidien.

Dans le contexte d'une communauté religieuse soucieuse de se défendre, puis de se répandre, le terme *djihad* va évoluer vers une extériorisation de l'effort. Un dédoublement s'ensuit entre deux efforts proprement spirituels et deux efforts matériels. L'islam compte alors quatre types de *djihad* : par le cœur, par la langue, par la main et par l'épée. Le *djihad* par le cœur consiste pour les musulmans à « faire effort pour s'amender soi-même », et amender ainsi la société humaine. Le *djihad* par la langue va dans le même sens, par le biais de la parole maîtrisée. Ces deux acceptions ont donc un sens rigoureusement spirituel, non contraignant pour autrui.

En revanche, avec la main et l'épée, le *djihad* prend une tournure de guerre sainte. Mais cette guerre est d'abord définie dans un but défensif, pour permettre à l'islam de survivre aux attaques éventuelles de ses ennemis. Défini alors comme un devoir collectif, il peut dériver en guerre offensive dès que le prosélytisme s'associe à la

conquête armée. La lutte contre les infidèles, qu'ils soient croyants d'autres religions ou athées, est alors associée au devoir de promotion de l'islam. Mais une telle dérive guerrière doit en principe épargner les deux autres monothéismes. Quant aux athées, ils ne bénéficient d'aucune clémence. Et l'apostasie de l'islam non plus.

Reste que le *djihad* ne fait pas partie des piliers de l'islam, sauf dans le mouvement des kharidjites qui en fait un sixième pilier. La tradition des interprétations de l'islam s'est notablement divisée sur le sens à donner au *djihad*. Pour les uns, l'effort doit rester strictement spirituel et ne devenir lutte armée que dans un but défensif. Pour les intégristes, la lutte armée offensive fait partie du devoir de tout musulman, et elle peut déboucher sur le terrorisme. Rien de très original par rapport au christianisme, lui aussi divisé sur les modalités du prosélytisme. Le thème des « deux glaives », spirituel et matériel, est soutenu par un « saint », saint Bernard, qui justifie ainsi les croisades et la répression armée des hérésies. En matière de violence religieuse, l'idée de guerre sainte n'est pas propre à l'islam ou à l'islamisme politico-militaire.

Voir : Bûcher ; Deux glaives ; Intolérance

Dogme, dogmatisme

Le dogme est un énoncé de caractère normatif, présenté le plus souvent comme indiscutable en raison de l'autorité dont il découle. Dans le meilleur des cas, il recouvre une proposition tenue pour essentielle dans une doctrine, sans que la notion soit forcément péjorative. Mais, dans la plupart des cas, il renvoie à une affirmation autoritaire, soustraite à tout examen réfléchi et à toute discussion. Kant parle du « dogmatisme » en philosophie et lui oppose la « critique ». Il entend par là une démarche d'examen des conditions qui fondent la légitimité d'une prétention à la vérité. Par exemple, une simple croyance ne peut se poser comme ayant valeur de connaissance. Et une simple hypothèse métaphysique, dont la vérité est indémontrable, ne peut pas davantage le faire. C'est pourquoi, toujours selon Kant, la théologie, qui réfléchit sur des objets dont nous ne pouvons avoir une connaissance, n'est pas une science, mais tout au plus une construction mentale qui interprète le monde sans pouvoir apporter la preuve de ce qu'elle avance. Ainsi l'existence de Dieu est indémontrable, comme l'est sa non-existence. La notion de « révélation », totalement subjective, atteste bien ce caractère indémontrable. Il n'y a de révélation que pour celui

qui y croit.

La philosophie critique dénie à la théologie un caractère de science, ce qui ne veut pas dire qu'elle la disqualifie *a priori* ni qu'elle la dessaisisse de toute fonction. Simplement, elle la restitue à l'univers de la croyance, dont elle provient, et qu'elle s'efforce de rationaliser pour l'assortir d'un pouvoir persuasif. Ainsi, l'idée d'une philosophie au service de la théologie (*Philosophia ancilla theologiæ*) peut conduire à une utilisation non critique de la raison, repérable dans des constructions métaphysiques indécidables car elles statuent sur des hypothèses invérifiables. Ce constat conduit Kant à rompre avec Leibniz, qui justifie l'existence du mal sur la Terre par une ingénieuse spéculation, mais finalement arbitraire malgré sa subtilité apparente. Leibniz sauve à la fois l'innocence de Dieu, sa toute-puissance, sa bonté infinie et la reconnaissance de l'existence du mal sur la Terre. Il invente pour cela la thèse du « meilleur des mondes possibles » que Voltaire tourne en dérision dans *Candide*.

Kant s'offusque que l'on puisse vouloir donner ainsi aux constructions théologiques le même statut qu'aux démonstrations scientifiques. Il voit dans une telle prétention la trace du dogmatisme. Les dogmes sont érigés en normes absolues de la pensée et en briment les démarches. Le dogmatisme se fait répressif puisque le Saint-Office s'est permis de faire la police, de condamner tout uniment Copernic, Giordano Bruno, Etienne Dolet, Galilée, Tommaso Campanella, et tout ce qui contrarie l'orthodoxie ainsi établie. Le livre de Josué, récit mythologique, est opposé aux démarches scientifiques sans considération de leur statut distinct.

Kant est croyant, mais il refuse la confusion dogmatique du savoir et de la croyance. C'est à ce niveau que l'on retrouve la laïcité, qui ne consiste pas à combattre la religion, mais à émanciper la loi commune des dogmes religieux et du dogmatisme clérical qui veut les imposer à tous.

Voir : Agnosticisme ; Croyance ; Fanatisme ; Philosophie ; Raison

Dolet, Etienne (1509-1546)

Triste histoire. Avec un épilogue sinistre comparable en horreur à la mort de Giordano Bruno. A trente-sept ans, Etienne Dolet est brûlé vif. Qu'a-t-il donc fait de si terrible ?

Il naît en 1509 à Lyon. L'atmosphère de la Renaissance influe beaucoup sur lui. Ses études de juriste à Toulouse ne peuvent le combler. Il poursuit ses études en autodidacte, tous azimuts. Curieux de tout, cultivant la philologie par amour des langues comme sédimentations de culture, il se fera traducteur, éditeur, historien, imprimeur, et ses connaissances de juriste lui serviront de temps à autre. Le tout en menant bonne vie selon les préceptes d'un hédonisme boulimique. La vie d'un humaniste qui se veut passeur de culture pour faire partager les lumières. Et, très vite, les censures religieuses, comme les oppressions multiformes au nom de la doctrine officielle, le révoltent. Et il ne garde pas pour lui ses opinions.

On sait que la Renaissance est une nouvelle naissance des philosophies et des tragédies antiques, des idéaux d'accomplissement qui sous-tendaient les œuvres des grands penseurs. Aristote disait de l'homme qu'il est un dieu mortel dont l'essence principale, l'excellence propre, est de penser. Epicure invitait les hommes au plaisir et à la vertu qui résulte de la réalisation sereine de soi. Marc Aurèle soulignait que nulle domination réelle ne peut être subie par la conscience humaine, citadelle imprenable.

Tout cela, Etienne Dolet entend le faire connaître, et l'imprimerie récemment inventée lui semble être par excellence l'outil de la culture qui émancipe, du grand partage du savoir qui dissipe les angoissantes ténèbres de l'ignorance. L'imprimerie, art

mechanique essentiel, est aussi « art divin ». Car le divin, ce n'est pas la soumission à un dieu incompréhensible, mais l'exaltation de l'homme par ce qui le porte au meilleur de lui-même. Anticonformiste, Dolet assiste peu aux messes, et la rumeur va bon train sur sa vie de plaisirs multiples.

Le soupçon va très vite peser. D'autant qu'il doute de la vie éternelle, comme le prouve pour les mauvaises langues le tourbillon d'une vie qui compte bien faire ici-bas le plein des jouissances et des expressions de soi. Etienne Dolet donne ainsi à entendre que la seule immortalité véritable est celle des traces que sont les créations transmises aux générations futures. Il écrit, traduit, imprime et ne se soucie guère des esprits chagrins qui déjà méditent d'introduire de l'ombre dans cette vie de lumière. Aussi impérieux que chaleureux, il se fait des amis et les perd souvent par quelque coup de gueule intempestif. Ainsi, il connaît très bien François Rabelais, Clément Marot et des hommes d'Eglise influents. Certains de ses amis sauront le défendre lorsqu'il sera attaqué, ce qui va se produire souvent.

En 1538, il installe des presses rue Mercière, une rue de Lyon consacrée aux imprimeurs. Ses publications transgressent allègrement les interdits de l'époque. Alors que toute traduction de la Bible en français est encore prohibée, Dolet ne s'en prive pas. Il publie aussi des textes peu conformes à l'orthodoxie et aux préjugés ambiants. Jointes aux rumeurs sur sa vie dissolue, de telles audaces accumulent sur sa tête des orages religieux, car à l'époque l'Eglise contrôle et régit toute la culture, que ce soit directement ou indirectement.

Trois procès en Inquisition vont avoir raison de son indépendance d'esprit, de ses audacieuses publications, et finalement de sa vie si créatrice, qui sera brutalement interrompue à trente-sept ans. Emprisonné à plusieurs reprises, il passera en tout deux ans et demi dans des cachots et devra fuir ses tortionnaires de nombreuses fois. On confisquera et on brûlera ses livres, avant de le brûler lui-même. Tout commence par un pamphlet contre le parlement de Toulouse qui remet en question les franchises universitaires. Le jeune homme dénonce. Il est emprisonné à vingt-quatre ans. En 1536, au cours d'une rixe, il tue un peintre nommé Compaing. Aidé par Marguerite de Navarre, il fait valoir la légitime défense et obtient une grâce royale. Mais, dès 1542, un premier procès lui est fait par l'Inquisition. Les chefs d'accusation sont multiples et confus. L'imprimeur est condamné en tant qu'homme « *impye, scandaleux, scismaticque, hereticque, faulteur et deffenseur des heretiques et erreurs, pernicieux à la chose publique* ». En 1543, un troisième procès a lieu en appel. Chaque fois, l'intervention du roi François I^{er} permet la relaxe.

Mais le dernier procès instruit par l'Inquisition va très mal tourner. Il se déroule de 1544 à 1546 et reprend toutes les accusations antérieures, en les aggravant par référence à la publication d'un dialogue attribué à Platon, traduit par Etienne Dolet, intitulé *Axiochus*. On y lit, à propos de la mort qui signe la condition humaine, la phrase suivante *:* « Après la mort, on n'est rien du tout. » Il n'en faut pas plus pour parachever la démonstration de la vertigineuse culpabilité de l'imprimeur-traducteur ! Voilà confirmée son impiété foncière. Nier l'au-delà ! Bien sûr, l'Inquisition prête à Dolet lui-même l'opinion qu'il n'a fait que traduire. Il ne vient pas à l'idée de ces gens qu'un éditeur-imprimeur puisse publier autre chose que ce avec quoi il est d'accord. C'est bien la conception policière de la culture qui est celle de l'Eglise à l'époque. *Nihil obstat* : rien ne s'oppose à la publication… *Imprimatur* : que l'ouvrage soit imprimé. Mais la censure religieuse ne donne ces autorisations qu'à ce qui est conforme au dogme.

Cette fois-ci, Dolet est condamné. Une simple opinion sur l'au-delà lui coûte la vie. Les chefs d'inculpation sont graves : *« blasphemes et sédition et exposition de livres prohibez et dampnez »*. Pour mémoire, on rappelle des prétendues fautes antérieures, afin de se persuader, et de persuader les autres, de la malfaisance tenace du prévenu. Bref, Dolet a récidivé, comme le précise l'allusion à *« d'autres cas par lui faits et commis*

depuis la rémission, abolition, et ampliation à luy donnée par le roy au mois de juing et 1er jour d'août 1543 ». François Ier laisse le crime s'accomplir. Etienne Dolet est torturé avant de monter sur le bûcher. Par un raffinement sadique, il est brûlé vif avec ses manuscrits et de nombreux livres le 3 août 1546, jour de son anniversaire, place Maubert.

Voir : Bûcher ; Chevalier de La Barre ; Intolérance ; Obscurantisme

Domination sacrée

Dominus veut dire « maître dominateur », alors que *magister* signifie « maître émancipateur ». Le premier domine, le second instruit pour libérer. La sacralisation de la domination produit un effet repérable : la fataliser par une légitimation religieuse. Saint Paul l'affirme : *« Non est enim potestas nisi a Deo »* (« Nulle puissance n'existe qui ne provienne de Dieu »). Ainsi le *dominus* terrestre, investi par le *dominus* céleste, échappe en tant que tel à toute contestation. Mais la parole du *dominus* céleste n'est-elle pas elle-même captive d'une usurpation dès lors que son invocation sert à justifier l'injustifiable, ou du moins à le laisser être impunément ?

Dans son livre intitulé *Les Deux Corps du roi* (*op. cit.*), Ernst Kantorowicz a caractérisé le double mouvement d'ancrage de la puissance spirituelle de l'Eglise dans le siècle et de sacralisation d'un Etat séculier non républicain, c'est-à-dire essentiellement conçu comme pouvoir de domination : « Alors que l'idée grandiose de l'Eglise en tant que *corpus mysticum cujus caput Christus* [corps mystique dont le Christ est la tête] se gonflait d'un contenu séculier, corporatif aussi bien que juridique, l'Etat séculier lui-même – partant, en quelque sorte, de l'autre extrémité – essayait d'obtenir sa propre exaltation et une glorification quasi religieuse. »

Cependant une telle analyse peut sembler contestable dès lors qu'elle généralise l'idée que tout type d'Etat fonctionne de cette manière, et requiert notamment une sacralisation de la soumission comme de la domination.

On peut faire remarquer que la *théologie de l'empire* se distingue sensiblement de la *théologie du royaume* dans la mesure où la confusion de l'instance théologique et de l'instance politique diffère de leur distinction – même si celle-ci prend la forme d'une subordination.

La symbolisation religieuse du pouvoir, véritable opérateur de soumission, n'est requise que dans le cas d'une logique de domination, et non dans l'Etat démocratique républicain. Le corps du roi, sacralisé dans la figure théocratique mais aussi, quoique de façon distincte, dans le dispositif théologico-politique d'Ancien Régime, symbolise et en même temps renforce l'effectivité d'un pouvoir dominateur.

L'Etat démocratique et républicain moderne ne s'inscrit pas dans la filiation des Etats traditionnels. Il n'a besoin ni de sa propre sacralisation religieuse ni de substituer une religion de l'Etat à une religion d'Etat. Sauf à considérer que l'appel au civisme, assorti d'une figuration sensible de la république propre à émouvoir des citoyens déjà républicains par raison, esquisse une nouvelle religion, ce qui ne peut se dire en toute rigueur. Car on ne peut confondre la démarche symbolique et la sacralisation religieuse.

Voir : Démocratie ; Emancipation ; Laïcité ; République

Dostoïevski, Fiodor (1821-1881)

Le pessimisme chrétien voit dans l'homme une part maudite. « Misère de l'homme sans Dieu », écrivait déjà Pascal. La pensée tragique n'est pas loin, dès lors que se vit l'imminence du péché, rupture originelle et continuée du lien de l'homme à Dieu. Kierkegaard en décrit l'angoisse.

Chez Dostoïevski, le sens de la vie ne peut s'éclairer qu'à partir de la religion. On ne trouve pas sous sa plume l'expression littérale et emblématique « si Dieu n'existe pas tout est permis ». Mais c'est tout comme. Un extrait des *Frères Karamazov* explicite l'idée en termes proches. Un des trois frères, Dimitri, s'exprime ainsi :

> « Que faire si Dieu n'existe pas, si Rakitine a raison de prétendre que c'est une idée forgée par l'humanité ? Dans ce cas l'homme serait le roi de la terre, de l'univers. Très bien ! Seulement, comment sera-t-il vertueux sans Dieu ? Je me le demande. […] En effet, qu'est-ce que la vertu ? Réponds-moi Alexéi. Je ne me représente pas la vertu comme un Chinois, c'est donc une chose relative ? L'est-elle, oui ou non ? […] Alors tout est permis ? »
>
> Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*,
> 4e partie, livre XI, chapitre 4.

Nietzsche, dans *Le Gai Savoir*, renverse le pessimisme chrétien de Dostoïevski, en insistant sur le champ des possibles qui s'ouvre à l'homme dès lors que se répand la nouvelle de la mort de Dieu :

> « Ces conséquences immédiates, ces conséquences pour nous, ne sont absolument pas, à l'inverse de ce que l'on pourrait peut-être attendre, tristes et assombrissantes, mais bien plutôt pareilles à une nouvelle espèce, difficile à décrire, de bonheur, d'allègement, de réjouissance, d'encouragement, d'aurore… En effet, nous, philosophes et "esprits libres", nous sentons, à la nouvelle que "le vieux dieu" est "mort", comme baignés par les rayons d'une nouvelle aurore. »
>
> Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*,
> paragraphe 343, 1882.

C'est Jean-Paul Sartre qui reprend à son compte la formule, pour y voir le signe de la liberté fondamentale de se faire, de se choisir tel ou tel. Une liberté ontologique, donc, puisque c'est de son être même que l'homme décide en choisissant d'agir comme il le fait. Nous sommes ce que nous faisons. Mais toujours nous pouvons transcender ce que nous avons fait et agir autrement, donc nous faire autres. D'où le vertige d'une liberté qui peut devenir angoisse en l'absence de repères assurés. Mais cette absence invite l'être humain à se donner à lui-même ses repères. Une laïcité existentielle s'esquisse ici. Elle articule une éthique de la liberté déployée dans l'agir et une responsabilité radicale de ce qu'on fait de soi. Relisons le texte de Sartre :

> « Dostoïevski avait écrit : "Si Dieu n'existait pas, tout serait permis." C'est là le point de départ de l'existentialisme […] Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté.

Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. »

Jean-Paul Sartre,
L'existentialisme est un humanisme,
Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1996, page 39.

Voir : Laïcité ; Lucidité ; Morale ; Part maudite

Droit à la différence

La différence n'est pas un droit, mais un fait, tout relatif d'ailleurs, car l'autre homme est aussi le même. Chaque homme porte en lui « la forme entière de l'humaine condition » (Montaigne). En matière juridique, l'indifférence à la différence est salutaire : elle définit l'égalité des droits pour tous ; ne pas faire de différences, ni dans les droits ni dans la reconnaissance sociale ou publique des individus.

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 fait de ce principe une clef de voûte de la refondation démocratique de l'Etat. Le premier article affirme en effet : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. » Cet article exclut tout différencialisme fondé sur la religion, la langue ou des coutumes particulières, qui introduirait d'autres critères de distinction que celui d'une communauté de droit et de l'apport à la vie commune selon le mérite et les compétences.

Une idée confirmée par l'article 10 : *« Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses. »* Par le principe d'égalité, c'est un Etat de droit qui s'affirme et va devenir une exigence universelle, consacrée également par la Déclaration universelle des droits de l'homme de l'Onu (décembre 1948).

La conséquence directe d'un tel principe est claire : s'abstenir de privilégier une catégorie de citoyens en raison de sa conviction spirituelle, ou, ce qui revient au même, d'en stigmatiser une autre pour le même motif. La conviction athée ne peut pas plus être privilégiée que la conviction religieuse par un Etat qui vise le seul bien commun. Quels qu'en soient les formes ou les prétextes, de tels privilèges ôteraient aussitôt à l'Etat la légitimité qui ne peut lui venir que de son souci d'universalité et du strict respect de l'égalité des droits qu'il implique.

Voir : Communautarisme ; Différencialisme ; Droit laïque ; Droits de l'homme ; Multiculturalisme

Droit laïque

L'idéal laïque fonde le lien politique sur le droit, et le droit sur la référence à des principes universels. Cette double fondation n'implique aucun renoncement aux repères identitaires, mais elle appelle leur réinscription critique dans un cadre qui permette la coexistence des différentes options spirituelles sur la base desquelles les hommes s'associent à titre collectif mais juridiquement privé. Cette exigence implique à son tour deux dispositions corollaires : l'affranchissement du droit par rapport à toute orientation communautariste particulière, et, pour chacun des adeptes d'une figure de la vie spirituelle, un rapport suffisamment lucide au caractère particulier de son option, propre à exclure toute posture intolérante, comme toute revendication d'emprise sur la sphère publique.

Les associations confessionnelles ne pourraient d'ailleurs, comme telles, infléchir le droit commun en l'assujettissant à telle ou telle de leurs représentations particulières, sans faire naître aussitôt le danger d'un affrontement entre visions du monde distinctes, en même temps que celui d'une destruction des lois communes à tous. Celles-ci doivent nécessairement transcender les particularismes, qu'elles ne se contentent pas de faire coexister vaille que vaille, mais qu'elles réfèrent constamment à un type d'exigences où ils se relativisent. Sans cela, l'idée d'un espace commun à tous et partagé par tous s'évanouit.

La culture du jugement rationnel, nourrie par l'ouverture à l'ensemble du savoir et des œuvres de l'humanité, assume un rôle décisif dans une telle perspective. La référence commune ne peut en effet procéder d'un simple inventaire de ce qui est, mais doit aussi intégrer ce qui peut être, en s'inscrivant dans l'horizon d'une émancipation sociale et intellectuelle qui concerne en droit tous les hommes. Dans cette perspective, les associations formées au nom d'une confession ou d'une culture ne peuvent définir que des appartenances facultatives, librement consenties par les individus qui les composent. Ce qui exclut la contrainte communautariste.

La laïcité est une culture de la distance. Les références universelles du bien commun ne peuvent être oubliées du fait d'enfermements communautaristes. Une exigence décisive à l'heure où les sociétés humaines hébergent une diversité croissante de populations. La culture, en principe, doit donc pouvoir se distinguer de la politique en même temps que de la religion. Chaque domaine a son ordre propre. Toute confusion entre le partage d'un même patrimoine culturel et des rapports de pouvoir est dangereuse pour les libertés. Ainsi par exemple le patriarcat traditionnel impose la soumission de la femme et les monothéismes sacralisent ces rapports de domination. La laïcité ne conduit nullement à confondre l'intégration avec une assimilation : elle exclut du champ des exigences communes toute norme qui n'aurait pas de fonction dans l'organisation de la coexistence des libertés individuelles. Une telle délimitation du domaine des lois est décisive pour le respect de la sphère privée comme pour celui de l'égalité, tant éthique que juridique, des citoyens. Ainsi la conduite de l'existence personnelle ne saurait être soumise à d'autres normes que celles du droit commun. Mais il importe également que la définition de la chose publique ne puisse pas non plus souffrir d'une conception restrictive, qui aboutirait à abandonner l'autonomie des personnes au pouvoir discrétionnaire des autorités cléricales dont la tutelle s'exerce au sein des communautés particulières.

Une telle conception du droit évite deux écueils. Le premier est celui du formalisme juridique, dont se satisfait un certain libéralisme attaché à des droits formels qui énoncent de simples possibilités reconnues par la loi. Donner à entendre qu'une liberté pourrait être effective sans que ses conditions concrètes soient réunies, c'est pécher par abstraction. Le second écueil est celui du communautarisme, qui, sous prétexte de respecter une tradition particulière, refuse toute conception d'un droit affranchie des usages. Mais, cette fois-ci, l'abstraction prend un autre sens que dans le formalisme juridique, puisqu'il s'agit de faire valoir une exigence de distance critique à l'égard d'une situation de fait et des limites qu'elle représente pour l'accomplissement humain. Les verrouillages communautaristes se donnent trop souvent comme des « libertés » alors que, sous prétexte d'identité culturelle et de droits culturels, ils assurent la soumission des personnes.

Voir : Déontologie laïque ; Différencialisme ; Droits de l'enfant ; Droits de l'homme ; République ; Universel

Droits de l'enfant

Le viol, la mutilation, la maltraitance s'abritent souvent dans l'ombre des traditions plus ou moins sacralisées, avant de devenir enfin des délits quand l'émancipation laïque des lois est conquise. Tel est le grand œuvre de la laïcité, vilipendé par les tenants religieux de traditions rétrogrades.

Si l'enfant a un droit essentiel, c'est bien celui de devenir tout ce qu'il peut être. Un tel droit n'entre pas en réciprocité avec un devoir, et en ce sens il relève d'un registre original. Celui des droits fondamentaux, inconditionnels, inaliénables, qui fixent la norme éthique du respect de la vie humaine posé *a priori* comme fondement. Lorsqu'il utilise l'expression « droit de l'enfant », Victor Hugo l'oppose au « droit du père » qui entendrait le priver d'instruction, et stipule que le droit de l'Etat, en tant que dépositaire, en République, du bien commun, est de veiller à ce que tout enfant puisse acquérir l'instruction afin de devenir maître de ses pensées pour l'être bientôt de sa vie. Le 15 janvier 1850, c'est contre la loi Falloux, qui organise le contrôle du clergé sur l'enseignement, et le fait au nom du droit du père, que Victor Hugo affirmait : *« L'instruction primaire obligatoire, c'est le droit de l'enfant, […] plus sacré encore que le droit du père. »* Nul doute pour lui qu'une telle instruction n'est émancipatrice de la liberté dans l'enfant que si elle est laïque, ce qui ne veut pas dire antireligieuse, mais indépendante de la religion. Nous voilà au cœur de la question. La laïcité comme condition majeure du respect du droit de l'enfant.

Dans la fondation en droit de la laïcité, le droit de l'enfant est essentiel. Mais il convient d'en préciser le sens. Comme pour une déclaration des droits de l'homme, le sens des droits énoncés relève de la nature de la référence que l'on se donne : l'homme des droits de l'homme ne peut à cet égard relever d'une simple représentation idéologique qui se bornerait à idéaliser les caractères de telle ou telle version de l'humanité donnée par une civilisation déterminée. Sauf à confondre le droit et le fait. Bref, l'homme des droits de l'homme n'est pas plus l'archétype de l'Occident chrétien qu'il n'est celui de l'islam, du Talmud, ou de la religion bouddhiste. Même une synthèse réussie des déterminations communes à toutes les cultures resterait en deçà de ce que l'idée d'une humanité accomplie dans la plénitude de ses richesses potentielles permet de concevoir, car elle méconnaîtrait la différence de la puissance et de l'acte : ce n'est pas parce qu'une disposition potentielle n'est pas réalisée ici et maintenant qu'elle n'existe pas.

S'il existe un fondement permanent et universel aux droits de l'homme, c'est bien l'aptitude de l'humanité à déployer dans un progrès indéfini la richesse de ses puissances. Rousseau parlait à ce sujet de « perfectibilité », selon l'idée d'un inachèvement provisoire qui en tant que condition native de tout être humain lui permet de se cultiver pour s'accomplir toujours mieux, et dépasser ainsi l'enfermement dans une tradition trop hâtivement donnée comme vecteur d'identité alors qu'elle ne doit être qu'un simple point de départ, et non devenir un modèle contraignant.

La laïcité conteste toute puissance publique qui voudrait imposer une conception de la vie bonne, comme l'a fait trop longtemps l'imprégnation religieuse présente dans les normes du droit commun. La notion machiste de chef de famille, l'assignation de la femme au rang de deuxième sexe, la confusion de la sexualité et de la procréation, toutes choses sacralisées par les trois religions du Livre et systématisées dans les codes juridiques qu'elles ont inspirés ont conditionné durant des siècles l'éducation des petites filles. Comme à l'inverse l'éloge de la « virilité » dominatrice, promue et valorisée par le sexe des jouets, a pu conditionner celle des petits garçons. L'émancipation laïque du droit commun, délivré de la tutelle religieuse, est donc décisive pour la libération des êtres humains eux-mêmes.

« Les enfants ne nous appartiennent pas » (Khalil Gibran). Contre toutes les tentatives de conditionnement, d'adaptation, de la société ou des parents, le premier droit de l'enfant est de s'appartenir à lui-même. Et de devenir ainsi tout ce qu'il peut être sans devoir subir un modelage ontologique ou même éthique. Rousseau et Kant

s'insurgeaient contre l'idée que le rôle de l'éducation puisse être de soumettre les enfants au monde comme il va, et de ne lui faire intérioriser que les modèles les plus répandus. Ce serait, pensaient-ils à juste titre, ériger la corruption du monde ambiant en norme incontestée.

Résumons. La nature d'un être humain, c'est tout à la fois la spontanéité substantielle qui le fait se développer pour accomplir ce dont il est riche et, idéalement, cette existence accomplie elle-même : principe et fin. Pour qu'elle puisse se déployer, et advenir, il faut que les incitations fonctionnelles du milieu convertissent en capacités effectives les dispositions potentielles. L'éducation dite *négative* par Rousseau, pour signifier à la société qu'elle doit s'abstenir de toute action pouvant compromettre le développement potentiel de l'enfant, est le corollaire de l'instruction *positive* qui appelle chaque disposition potentielle de tout être humain à s'accomplir selon une démarche progressive, par degrés, allant du plus simple au plus complexe, et s'ouvrant *in fine* sur l'exercice de la pensée libre.

La volonté de pouvoir sur la conscience des enfants a quelquefois des excroissances monstrueuses sur le plan physique (enfants martyrisés), ou sexuel (mutilations pratiquées sur les petites filles dans certaines communautés africaines, comme l'excision du clitoris), ou encore psychique (la jeune femme décrite par Diderot dans *La Religieuse* est comme contrainte à une négation d'elle-même par l'univers du couvent).

Les droits de l'enfant à l'intégrité affective, intellectuelle et physique ont ceci d'absolu et d'universel qu'eux et eux seuls préservent la possibilité d'une vie accomplie dans toutes les dimensions de l'existence humaine. *Intégrité affective* – car tout traumatisme est le risque d'une mutilation, d'un resserrement de l'accomplissement sentimental et relationnel. *Intégrité intellectuelle*, si l'on ose dire, car toute privation d'un accès au savoir et à l'exercice du jugement maîtrisé est le risque d'une dépendance aveugle à elle-même dès lors qu'elle laisse le champ libre aux préjugés. *Intégrité physique*, enfin, car la mutilation corporelle est plus qu'une blessure : elle se vivra dans le silence d'une oppression subie, voire consentie, la victime ayant perdu jusqu'à l'idée d'humanité qui lui permettrait de faire appel de la situation qui lui est imposée.

Voir : Ecole laïque ; Communautarisme ; Culture ; Droits de l'homme ; Fanatisme ; Laïcité

Droits de l'homme

Les philosophes des Lumières ont eu à cœur de définir les principes d'une organisation politique fondée sur le droit, susceptible d'éviter désormais les injustices patentes de l'Ancien Régime. Pour mettre un terme à l'arbitraire royal qui un jour tolère (Henri IV) et un autre ne tolère plus (Louis XIV), rien ne vaut une belle et bonne déclaration des droits humains qui fera référence au plus haut niveau de la norme, à savoir des principes constitutionnels qui ne dépendent pas d'un homme. Ainsi, l'ordre politique ne dérive plus d'une instance de pouvoir. Il faut à cet égard prêter attention au préambule de la déclaration du 26 août 1789. Des luttes de Voltaire et de Diderot contre la persécution et la tyrannie, du refus par Montesquieu de l'arbitraire, du souci de Rousseau de penser les *« principes du droit politique »* (sous-titre du *Contrat social*) devait naître un ensemble d'idées-forces qui a été la source inspiratrice de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen adoptée en 1789. Ce véritable manifeste juridico-politique a été conçu pour jouer le rôle d'une référence critique à l'aune de laquelle seraient désormais évalués tous les pouvoirs politiques. Les pratiques normatives et les dispositions répressives ne pouvaient plus dès lors relever du bon vouloir ni de l'arbitraire des princes. La charte ainsi conçue devenait fondement

constitutionnel.

Dans les « cahiers de doléances » qui avaient précédé la Révolution, le vœu manifesté le plus souvent était celui d'une « Constitution », c'est-à-dire d'un ensemble de principes explicites d'orientation des lois à définir pour que la sphère politique repose sur des exigences univoques, clairement connues de tous. La portée critique du texte (pierre de touche pour juger des pratiques du pouvoir) et sa dimension fondatrice (énoncé de valeurs qui donnent sens aux lois) allaient donc de pair. Selon le principe de la hiérarchie des normes, la dimension juridique d'une telle déclaration devenait décisive. Dans son préambule, la Constitution de la Cinquième République française, du 4 octobre 1958, proclame d'ailleurs son attachement aux principes de cette déclaration, et son article 1er stipule : *« La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. »* Ainsi devenue principe constitutionnel, la laïcité s'enracine dans des exigences positives directement issues des aspirations à l'émancipation qui ont finalisé la Révolution française.

Le premier article de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 est décisif. La liberté et l'égalité sont de l'ordre de l'être, non de celui de l'avoir. D'où leur caractère natif, donc inaliénable : selon Rousseau, nul ne peut ni ne doit en être dessaisi, sans perdre aussitôt son humanité. C'est dire qu'il n'appartient à aucun pouvoir d'aucune sorte de les contester ou d'en restreindre la portée. Il ne s'agit plus seulement ici d'une tolérance juridique (le roi catholique tolérant les protestants… tant qu'il le veut bien). Le 17 octobre 1685, l'édit de Fontainebleau de Louis XIV avait brisé cette « tolérance » proclamée par Henri IV le 13 avril 1598 par l'édit de Nantes. Le Roi-Soleil avait proclamé une maxime totalitaire qui allait de nouveau déclencher la persécution religieuse : « Un roi, une loi, une foi. »

Un autre principe esquisse également la laïcité dans cet article : l'abandon de tout critère de distinction autre que ce qui a rapport à l'utilité commune. Tout facteur d'identité exclusive, tout particularisme avide de reconnaissance de droits spéciaux se trouvent donc récusés. Le cléricalisme catholique est ainsi condamné par avance.

L'article 3 affirme la souveraineté du peuple, en évoquant la nation entendue au sens révolutionnaire, c'est-à-dire en tant que communauté politique de droit. Cette communauté est incompatible avec la reconnaissance de quelque groupe de pression que ce soit, qu'il s'agisse d'une Eglise ou d'un groupe aux intérêts particuliers. L'universalité de principe des lois, tant dans leur destination (l'ensemble des citoyens, sans privilège ni discrimination) que dans leur élaboration (nulle communauté particulière ne peut revendiquer un pouvoir normatif propre), annonce également l'universalisme laïque, en ce que celui-ci considère que la loi doit promouvoir uniquement ce qui est d'intérêt commun à tous.

Quant à l'article 5, il libère la possibilité de plusieurs éthiques de vie, en rappelant les limites du pouvoir normatif de la loi. Ainsi compris, il appelle logiquement que soit levée la mainmise du catholicisme d'Etat, incompatible avec une telle autolimitation du champ de la loi. Vie sexuelle, mariage, divorce, égalité des sexes, entre autres, devront donc s'émanciper de toute tutelle religieuse pour permettre à ceux qui se reconnaissent dans une religion d'en tirer librement les conséquences pour leur vie personnelle, et à tous les autres de faire d'autres choix. L'égalité va de pair avec la liberté, comme avec l'exigence d'universalité de la loi.

L'article 6 insiste sur cette égalité en rappelant que la seule distinction valide pour l'accès aux emplois publics est le mérite : tout privilège accordé à une appartenance religieuse, à une origine géographique, à une culture particulière est donc exclu.

Enfin, l'article 10 esquisse l'abstention laïque de l'Etat en matière d'opinions spirituelles, et ce même lorsqu'elle concerne la religion, ce qui évidemment rompt avec toute la tradition théologico-politique du *credo* obligé.

Voici les extraits évoqués de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 :

« **Préambule**. Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous. […]

Article premier. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

Art. 3. Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Art 4. La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Art. 5. La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Art. 6. La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

[…] **Art. 10**. Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. »

Voir : Egaliberté ; Egalité ; Liberté de conscience ; Neutralité ; République

Ecole laïque

Gaston Bachelard a rêvé d'une « société faite pour l'école », non d'une école faite pour la société (*La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967, page 252). Etonnant renversement des faux-semblants les plus communs, qui résonne aujourd'hui de façon intempestive, comme une sorte de paradoxe. Le penseur a ainsi formulé l'idéal essentiel de l'école laïque. Non seulement affranchir l'école de toutes les pressions de la société civile, qu'elles soient religieuses, économiques ou politiques. Mais aussi finaliser la vie sociale par le souci de cultiver en chaque enfant toutes les potentialités dont il est riche, non pour que toutes se développent nécessairement de façon égale, mais pour que lui soient données les chances de promouvoir celles qui lui permettent de s'accomplir.

La société est-elle prête à se mettre à distance d'elle-même et ainsi à reconnaître l'école comme telle ? Une reconnaissance de cette nature implique non seulement qu'elle consente à voir en elle une institution autonome, aux fins propres, mais aussi qu'elle lui renouvelle les moyens et la considération qui lui permettent de poursuivre ses fins. Une société faite *pour* l'école, en ce sens, c'est une société qui assure à l'école toute sa place, sans la dénigrer de façon sempiternelle ni prétendre que son rôle est désormais très relatif au regard des canaux modernes de l'information ou des finalités immédiates de l'économie. C'est aussi une société qui ne demande pas à l'école ce qu'elle n'est pas en mesure de faire – par exemple abolir complètement l'inégalité sociale ou ses effets – alors qu'elle-même laisse en l'état les ressorts socio-économiques dont dérive cette inégalité. En profondeur, une telle société doit savoir prendre conscience de ses limites et de l'exigence de son propre dépassement critique par sa réinscription dans un horizon de culture universelle.

L'homme, le citoyen, le travailleur s'accomplissent ensemble. Former l'homme, dans la plénitude de ce qu'il peut être, c'est donner au citoyen sa référence la plus exigeante et son assise la plus sûre. Instruire le futur citoyen afin que sa raison puisse juger librement et fonder l'autonomie, c'est donner au travailleur une culture universelle qui le libère de sa place dans la division du travail ; c'est lui permettre également de ne pas s'enfermer dans l'unidimensionnalité d'un métier. L'école ouvre alors sur le légitime souci de soi, compris à l'échelle de toute l'humanité. La relégation de la culture générale apparaît à cet égard comme le comble de l'aveuglement obscurantiste, voire de l'inconscience. L'utilitarisme outré est l'antichambre de l'ennui. Il confine la vie quotidienne dans l'oubli de soi et le sens de la vie dans le non-sens d'une production sans fin.

Une société soucieuse d'asservir l'école à ses besoins immédiats comme à ses pôles de pouvoir est conduite, presque inexorablement, à en méconnaître les fins propres, puis à en nier l'existence spécifique. Pour le plus grand malheur de ceux qui n'ont que l'école pour devenir tout ce qu'ils peuvent être. L'omniprésence des médias qui valorisent l'immédiat, la formule choc, l'impression vive, et relèguent la patience de la pensée, promeut de nouvelles formes d'obscurantisme. Sous prétexte de plaire, on capte et on capture, pour tenir enfin captif. Au traditionnel « *placere, movere, docere* » (« plaire, émouvoir, instruire ») cher à Cicéron (*De oratore*), s'est substituée la seule captation de la conscience et de l'inconscient à des fins mercantiles. Pour la laïcité, cette dérive est mortelle, car elle tend à supprimer l'autonomie de l'école par rapport aux puissances dominantes de la société civile.

L'horizon émancipateur de l'école laïque, c'est Kant qui le formule ainsi : *« Voici un principe de l'art de l'éducation que particulièrement les hommes qui font des plans d'éducation devraient avoir sous les yeux : on ne doit pas seulement éduquer des enfants d'après l'état présent de l'espèce humaine, mais d'après son état futur possible et meilleur, c'est-à-dire conformément à l'idée de l'humanité et à sa destination totale. »* Dans une telle perspective, le but de l'éducation n'est pas tant de viser l'adaptation-soumission au monde comme il va que de rendre possible son éventuelle transformation par des citoyens qui auront appris à ne pas s'en laisser conter.

Voir : Commune de Paris ; Condorcet ; Emancipation ; Hugo ; Instruction publique

Ecole privée

Le « caractère propre » des écoles privées religieuses recouvre leur orientation religieuse. Mais il peut aussi porter sur les modalités du processus d'instruction et se donner une dimension pédagogique. Certaines écoles privées entendent proposer des pédagogies différentes, une prise en charge et un encadrement spécifiques, qu'elles valorisent auprès des « clients » potentiels – car tel est bien le nouveau statut qu'une prestation payante donne aux parents d'élèves. Toute carence de l'école publique peut faire naître une demande de scolarisation dans un autre type d'établissement. Cela semble être, d'ailleurs, la motivation essentielle de nombreux parents qui se tournent vers les écoles privées. Manque d'internats et d'études surveillées, absence d'aide personnalisée pour les élèves en difficulté, fermeture des écoles beaucoup trop tôt pour des parents dont le travail se prolonge tard dans la soirée et qui ne peuvent prendre en charge leurs enfants : de telles carences, quand elles existent, faute de moyens, dans l'école publique, la dévalorisent au profit du privé.

L'argent attribué aux écoles publiques, selon des normes nationales, l'est d'après une double logique : contractualisation et redistribution. Il peut même, dans un souci accentué de lutte contre les inégalités sociales qui pèsent sur l'école, faire l'objet d'une

attribution prioritaire aux établissements ayant à assumer des tâches d'enseignement plus difficiles en raison du contexte (banlieues déshéritées par exemple). Or l'attribution de subventions contractualisées à des écoles privées ne peut répondre, en fait, qu'à une des exigences – la *contractualisation d'un service* – sans assumer l'autre – *la solidarité propre à la redistribution*. L'unité de critère des financements publics est ici rompue.

Il est clair qu'une école privée à but lucratif ne rend son « service » que dans les limites de sa raison d'être. Il faut remarquer, également, que, dans la volonté de construction d'une image d'excellence, certaines écoles privées sélectionnent les enfants qu'elles accueillent, alors que l'école publique voisine est tenue de les admettre tous. Dans ce cas de figure, la subvention contractuelle devient franchement inique dès lors qu'elle consacre une inégalité des charges. Nombre de représentants officiels des écoles privées revendiquent la « parité de financement » sans s'aviser de proposer également la « parité des obligations », ce qui, somme toute, rendrait leur demande moins irrecevable.

Un autre cas de figure mérite attention : une école privée à but confessionnel ou idéologique revendique un financement public tout en entendant préserver son orientation particulière, appelée « caractère propre ». Si elle n'accueille que des enfants voués à une confession donnée, elle sélectionne sur un critère que l'école publique récuse. Dans le cas où elle impose à tous les élèves un enseignement confessionnel, tout en respectant par ailleurs les programmes nationaux de l'école publique, elle ne respecte pas la liberté de conscience et fait servir l'argent public à un conditionnement qui devrait demeurer du seul ressort du financement privé.

L'approche laïque des questions posées par le financement de l'école ne relève d'aucun sectarisme idéologique ou antireligieux. Elle s'ordonne à un principe essentiel à la pensée républicaine : celui de la conformité entre la provenance et la destination de l'argent dépensé. A provenance publique, destination publique : on retrouve ici l'idée forte du rapport à soi du *laos*, du peuple comme totalité indivise, et son corollaire : le refus d'aliéner ce qui est du tout à ce qui est de la partie. C'est ainsi que la justice républicaine peut veiller à ce que les deniers publics ne soient pas détournés à des fins privées.

Voir : Argent public, école publique ; Caractère propre ; Laïcité ; Loi de 1905 ; Loi Debré ; Loi Goblet

Edit de Nantes (13 avril 1598)

L'édit de Nantes est souvent cité comme une des prémices historiques de la laïcité. Il fut conçut pour mettre un terme aux sanglantes guerres de Religion qui opposèrent catholiques et protestants. En réalité, en tant qu'édit de tolérance promulgué par un monarque, il constitua un précédent très équivoque.

La tolérance à l'égard d'une confession alors qu'on en privilégie une autre tenue pour officielle se situe très loin de l'égalité promue par l'émancipation laïque. Reste que la paix programmée par l'édit, après neuf guerres de Religion particulièrement sanglantes, n'est pas négligeable.

Mettre un terme aux guerres de Religion et faire apparaître l'autorité royale comme arbitre dégagé de tout esprit partisan, s'élevant au-dessus des protagonistes : tel est le sens premier de l'édit. Mais la réaffirmation du caractère dominant du catholicisme, religion officielle du royaume, atténue la portée du texte à la fois sur le plan de la liberté reconnue et sur celui de l'égalité des sujets. Le roi « tolère », c'est-à-dire « supporte » ce qu'il ne peut empêcher (en latin *tolerare*). Mais il est bien entendu que les protestants ne tiennent leur liberté de culte que du bon vouloir du roi et restent

ainsi assujettis à la fluctuation de celui-ci. Quatre-vingt-sept ans plus tard, Louis XIV ne tolérera plus, et les persécutions reprendront au nom de la maxime totalitaire *« Un roi, une loi, une foi »*. Henri IV évoquait en préambule les « effroyables troubles, confusions et désordres » qui menaçaient l'unité du royaume. Il accordait l'amnistie pour tous les délits et fautes commis pendant les guerres de Religion.

Voici les principales orientations de l'édit de Nantes. Il organise la coexistence hiérarchisée de deux religions, le roi catholique tolérant désormais que certains de ses sujets soient d'une confession distincte, désignée malgré tout de façon assez péjorative : « la RPR… la Religion Prétendue Réformée ».

Une tentative de paix durable par la légitimation du pluralisme religieux (article 1)

« Premièrement, que la mémoire de toutes choses passées d'une part et d'autre, depuis le commencement du mois de mars 1585 jusqu'à notre avènement à la couronne et durant les autres troubles précédents et à leur occasion, demeurera éteinte et assoupie, comme de chose non advenue. Et ne sera loisible ni à nos procureurs généraux, ni autres personnes quelconques, publiques ni privées, en quelque temps, ni pour quelque occasion que ce soit, en faire mention, procès ou poursuite en aucunes cours ou juridictions que ce soit. »

Une certaine avancée vers la liberté de conscience et de culte (article 6)

« Et pour ne laisser aucune occasion de troubles et différends entre nos sujets, avons permis et permettons à ceux de ladite religion prétendue réformée vivre et demeurer par toutes les villes et lieux de cestui notre royaume et pays de notre obéissance, sans être enquis, vexés, molestés ni astreints à faire chose pour le fait de la religion contre leur conscience, ni pour raison d'icelle être recherchés dans les maisons et lieux où ils voudront habiter, en se comportant au reste selon qu'il est contenu en notre présent édit. »

Une esquisse de l'égalité civile des adeptes des deux religions (articles 27 et 22)

« Afin de réunir d'autant mieux les volontés de nos sujets, comme est notre intention, et ôter toutes plaintes à l'avenir, déclarons tous ceux qui font ou feront profession de ladite religion prétendue réformée capables de tenir et exercer tous états, dignités, offices et charges publiques quelconques, royales, seigneuriales, ou des villes

de notredit royaume, pays, terres et seigneuries de notre obéissance… »

« Ordonnons qu'il ne sera fait différence ni distinction, pour le fait de ladite religion, à recevoir les écoliers pour être instruits ès universités, collèges et écoles, et les malades et pauvres ès hôpitaux, maladreries et aumônes publiques. »

L'assignation à résidence de l'exercice public du culte réformé. Celui-ci est confiné dans trois types de lieu

Chez les seigneurs hauts justiciers, dans les « possessions », c'est-à-dire les villes, bourgs et villages dans lesquels il existait un culte public en 1596 et jusqu'au mois d'août 1597, dans les endroits de « concession » (un ou deux par bailliage ou sénéchaussée). Dans certaines villes comme Paris et Toulouse, le culte réformé n'est pas autorisé.

Le maintien d'une logique de domination favorable au catholicisme, qui restreint singulièrement l'esprit de tolérance (article 3)

« Ordonnons que la religion catholique, apostolique et romaine sera remise et rétablie en tous les lieux et endroits de cestui notre royaume et pays de notre obéissance où l'exercice d'icelle a été intermis [interrompu] pour y être paisiblement exercé sans aucun trouble ou empêchement. »

La mise en place de cours de justice spéciales, qui font des protestants des sujets d'exception. Sont prévues à cet effet des chambres instituées auprès des parlements de Toulouse, de Bordeaux, de Grenoble, et de composition mixte entre protestants et catholiques. Elles traitent les affaires civiles et criminelles où des protestants sont impliqués. Des chambres sont créées, avec dix magistrats catholiques et six protestants auprès des parlements de Paris, de Bretagne et de Normandie (article 31)

« Outre la chambre ci-devant établie à Castres pour le ressort de notre cour de parlement de Toulouse, laquelle sera continuée en l'état qu'elle est, nous avons pour les mêmes considérations ordonné et ordonnons qu'en chacune de nos cours de parlement de Grenoble et Bordeaux sera pareillement établie une chambre composée de deux présidents, l'un catholique, l'autre de ladite religion prétendue réformée, et douze conseillers dont six seront catholiques et les six autres de ladite religion, lesquels président et conseillers seront par nous pris et choisis des corps de nosdites cours. »

L'attribution de certaines places de sûreté pour les protestants

Cent cinquante villes, villages et châteaux sont octroyés aux protestants et entretenus par le Trésor royal.

Voir : Intolérance ; Rabaut Saint-Etienne ; Tolérance

Education

Pour l'émancipation laïque, la conception du rapport entre éducation et instruction est décisive. Les deux termes ne sont évidemment pas opposables, mais le mélange des genres peut être nuisible s'il ne relève pas d'une conception laïque.

Educere, en latin, c'est « conduire hors de », et ce dans un but déterminé.

S'agissant d'un être humain, la question du but est décisive. Une alternative se présente. S'agit-il de conformer l'éducation à un modèle existant, ou de permettre à l'être éduqué de se définir librement ? Les parents, les familles, voire les sociétés, tendent spontanément à régler l'éducation selon leurs représentations usuelles, et pour tout dire selon les préjugés du moment. La petite fille joue avec une poupée, le petit garçon avec des soldats de plomb, et la prédestination aux rôles socialement définis par le genre va bon train. Dans ce cas, l'éducation est conformation idéologique et elle fait intérioriser les normes de l'heure, sous prétexte d'adaptation. La transmission des *habitus* religieux, des pratiques sociales, des postures économiques, suit en gros le même processus. On appelle cela la reproduction.

Rousseau objecte à une telle conception qu'en adaptant l'enfant à la société du moment, on court un risque grave. Celui de le désadapter, car, au terme du processus éducatif, la société aura changé. D'où une conclusion radicale : la norme de l'éducation doit être aussi indépendante que possible de l'immédiateté temporelle voire géographique. Difficile, car on ne peut placer l'enfant dans une bulle, surtout à l'ère de l'audiovisuel envahissant, omniprésent. Mais une distanciation minimale est nécessaire. Et si les parents ne le font pas, l'école, quant à elle, se doit de mettre à distance une société civile enivrée de ses fascinations, de ses modes serviles, de ses mimétismes aliénants.

Quelle éducation alternative opposer à cette soumission trop usuelle ? En bref, que faire ? Se régler sur un but idéal, délié des emprises sociales. C'est une tout autre conception de l'éducation qui se présente alors. Elle est plus ardue que la première. Mais elle correspond à l'idéal laïque, pour le plus grand bien de l'enfant devenu élève… *Un être qui s'élève.* A rebours des sujétions idéologiques et religieuses, l'éducation à la liberté ne vise pas à faire intérioriser des modèles d'accomplissement prédéfinis, mais à faire en sorte que l'adulte-citoyen puisse les définir lui-même, librement. Cette conception exigeante est difficile, puisque la société ambiante doit cesser d'être la norme. L'idéal d'une liberté ontologique, où chacun choisit sa façon d'être et finalement son être, n'a rien d'une utopie. Ou, si c'en est une, tant mieux : l'idéal aura valeur régulatrice, et tout pas en sa direction sera un progrès.

L'éducation s'entend alors comme un processus global qui conduit à la maturité d'un être humain, tant sur le plan affectif qu'intellectuel, dans la conduite de soi et la maîtrise de son rapport à autrui. Mais pour que cette maturation soit émancipation, c'est maintenant l'instruction qui doit fonder l'éducation.

L'instruction vise l'autonomie de jugement par l'acquisition maîtrisée des savoirs et des savoir-faire qui composent la culture. *Instruere*, en latin, c'est mettre en ordre. L'instruction, caricaturée par les adeptes du pédagogisme, n'a rien d'une inculcation de savoirs morts, empilés sans principe d'ordre. Elle est tout au contraire processus de pensée vive qui se nourrit des « humanités » pour relativiser le présent-prison et déverrouiller les horizons de la culture. L'école laïque, pour réaliser cette émancipation qui fait souffler l'air du large, doit tenir à distance la société civile et ses fausses urgences, ses affairements hostiles à la patience du concept, soumis aux images chocs qui asphyxient l'esprit critique.

La laïcité, c'est aussi et surtout le fait de refuser aux puissances de conditionnement le droit d'entrer dans les classes, dont les murs nus ouvrent à chaque esprit la chance de penser sans tutelle, sans emprises, sans lieux communs qui croient resserrer en eux l'évidence alors qu'ils consacrent l'illusion.

Bref, l'instruction fonde l'éducation à la liberté en privilégiant la modalité réflexive de la conscience, seule à même d'assurer l'autonomie véritable, et par elle la liberté. La seule école libre, c'est l'école laïque, car la liberté y enseigne et y est enseignée, vecteur d'éducation par l'instruction et d'émancipation authentique. Il ne s'agit pas tant d'apprendre à apprendre que d'apprendre à se déprendre.

L'école, c'est le lieu où l'on apprend ce que l'on ignore pour pouvoir se passer de

maître. Et c'est ainsi que les enfants-élèves ont les meilleures chances de devenir tout ce qu'ils peuvent être.

Relisons Kant :

> « On ne doit pas seulement éduquer des enfants d'après l'état présent de l'espèce humaine, mais d'après son état futur possible et meilleur, c'est-à-dire conformément à l'idée de l'humanité et à sa destination totale. Ce principe est de grande importance. Ordinairement les parents élèvent leurs enfants seulement en vue de les adapter au monde actuel, si corrompu soit-il. Ils devraient bien plutôt leur donner une éducation meilleure, afin qu'un meilleur état pût en sortir dans l'avenir. »
>
> Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation,*
> traduction d'A. Philonenko, Paris,
> Librairie philosophique J. Vrin, 1993, pages 79-80.

Voir : Emancipation ; Genre ; Instruction

Egaliberté

Voici une notion qui peut paraître étrange, mais dont la pertinence pour la justice sociale et la laïcité est remarquable. C'est Etienne Balibar, entre autres, qui a forgé ce mot, selon une évidence sémantique dans laquelle les deux principes fondamentaux se solidarisent et deviennent interdépendants pour se doter mutuellement de crédibilité et même de réalité effective (voir *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, Presses universitaires de France, 2010). Peut-on en effet envisager une liberté inégale, c'est-à-dire distribuée hiérarchiquement aux individus ?

Que serait une liberté reconnue à tous les êtres humains, mais dont le champ d'action et la traduction pratique se moduleraient inégalement notamment du fait de privilèges juridiques, de discriminations négatives ou positives, ou encore de moyens inégaux d'affirmer sa liberté ? On retrouve ici un problème classique de la philosophie politique. Egalité et liberté peuvent-elles se contredire, ou sont-elles nécessairement interdépendantes et complémentaires ? On sait que pour le néolibéralisme économique l'exigence d'égalité est suspecte dès lors qu'elle est vécue comme frein à la liberté d'entreprendre. Pas de limites à l'enrichissement, pas de solidarité redistributive, pas de normes destinées par exemple à faire en sorte que le contrat de travail ne dépende pas d'un rapport de force économique. La liberté du libéralisme économique se déclare brimée par le souci non d'un égalitarisme complet, mais de ce minimum d'égalité qui fait que tous les hommes vivent dans un même monde et partagent des références communes.

En matière de laïcité, le souci d'une *égale liberté* des divers croyants et des athées ou des agnostiques prend un sens décisif. Les pays qui mettent en œuvre une inégale liberté de conscience et d'expression des options spirituelles, par exemple en conférant aux religions un statut de droit public et des privilèges de tous ordres, pécuniaires ou même symboliques, ne peuvent prétendre être laïques. Ils pratiquent en effet une discrimination qui bafoue l'égalité de droits et de traitement des citoyens. Un croyant disposant de plus de moyens d'exprimer sa conviction qu'un athée a finalement plus de liberté que lui. On entend en effet par liberté non seulement la possibilité juridique, mais aussi le pouvoir pratique de faire ou de dire.

Selon le critère de l'*égaliberté*, les pays concordataires, ou munis de religions officielles ou « établies », c'est-à-dire dotées de privilèges publics, alors que l'athéisme et l'agnosticisme sont confinés dans la sphère privée, sont antilaïques. Il en irait de même si c'était l'inverse, c'est-à-dire si l'athéisme ou l'agnosticisme jouissaient d'un traitement privilégié.

Voir : Démocratie ; Egalité ; Liberté de conscience ; Privé/public ; République

Egalité

Tenant pour peu de choses les apports de la civilisation grecque, préchrétienne, certains dignitaires catholiques prétendent aujourd'hui que le christianisme est à l'origine des droits de l'homme. Une généalogie très discutable, à mettre en débat. Les Grecs ont inventé l'idée de liberté, celle d'égalité, la philosophie, comme pensée libre, l'universalisme qui faisait dire à Socrate qu'il n'était ni d'Athènes ni de Corinthe mais du monde, et à Marc Aurèle qu'en tant qu'Antonin il était citoyen de Rome, mais qu'en tant qu'homme il était citoyen du monde. Le christianisme a bien pensé l'égalité en quelque sorte métaphysique des hommes, tous fils du Dieu des chrétiens, et tous égaux par leur finitude. Mais a-t-il transposé cette matrice dans le champ juridico-politique ? Rien n'est moins sûr.

L'attitude de l'Eglise face aux inégalités de droit et de condition a plutôt été de justification que de contestation, voire de sacralisation des hiérarchies de l'heure. Les tentatives des compagnons de Jean de Leyde et de Thomas Münzer, lors de la révolte des paysans du Saint Empire romain germanique au nom d'une égalité terrestre qui devrait s'inspirer de l'égalité céleste, ont été réprimées avec l'assentiment de Luther. Plus près de nous, la théologie de la libération, d'Amérique latine, incarnée notamment par le prêtre révolutionnaire Camilo Torres Restrepo, Mgr Romero et Mgr Ellacuría, a été explicitement condamnée par le pape Jean-Paul II. Si l'Eglise présente aujourd'hui le christianisme comme une source des droits de l'homme, il semble qu'elle a tardé à s'en apercevoir. Un bref extrait d'une encyclique de décembre 1903 de Pie X met en évidence la justification religieuse des hiérarchies sociales, ce qui s'accorde mal avec les droits de l'homme :

> « La société humaine, telle que Dieu l'a établie, est composée d'éléments inégaux. En conséquence, il est conforme à l'ordre établi par Dieu qu'il y ait dans la société humaine des princes et des sujets, des patrons et des prolétaires, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants, des nobles et des plébéiens. »

Voir : Démocratie ; Neutralité ; République

Eléphant

Il est bien connu que la morale chrétienne repose en grande partie sur la disqualification des désirs et des plaisirs qui les comblent, ou plutôt de la place excessive qu'ils prennent dans une éthique de l'accomplissement humain. Cet accomplissement, tenu pour fin essentielle de la conduite lorsque l'on considère qu'il n'y a pas d'autre vie dans l'au-delà, est donc culpabilisé. Pourquoi ? En raison du péché originel, marque d'insoumission à l'ordre divin et de démesure d'une volonté qui ne résiste pas à la tentation. Pour une telle approche religieuse, la « part maudite » de l'homme signe sa finitude supposée et appelle la rédemption par l'abstinence.

On retrouve cette idée dans l'œuvre d'Augustin, et notamment dans *Les Confessions* où il relate sa conversion au christianisme après sa rupture avec une vie dévolue aux plaisirs. Le premier grand philosophe chrétien y stigmatise les différents types de *libido*, c'est-à-dire de désirs par lesquels l'homme manifeste son aliénation à la vie terrestre et à ses attraits. Telle est la captation « horizontale » de la chair qui lui fait oublier la verticalité de la transcendance divine et de la vie spirituelle qui doit la cultiver. Voici donc l'homme plus ou moins courbe, la courbure résultant de la lutte entre l'attrait horizontal de la vie terrestre et le souci vertical de la vie céleste. C'est dans cet esprit qu'Augustin propose une distinction majeure pour définir l'éthique chrétienne et la façon dont elle doit régler la conduite. Selon lui, les *choses dont on use* et les *choses dont on jouit* s'opposent nettement et doivent donner lieu à un partage rigoureux qui assure à chaque être humain le primat pratique de sa spiritualité religieuse sur son existence sensible marquée par l'attraction des différentes jouissances terrestres.

Dans son *Introduction à la vie dévote* (1608), saint François de Sales reprend cette distinction et en radicalise les conséquences. Une telle distinction traditionnelle, destinée à définir durablement la façon d'être souhaitable pour l'imposer par les lois humaines, a longtemps fondé la hiérarchie chrétienne des valeurs. D'où la disqualification de la sexualité de plaisir au nom de la procréation, seule raison d'être reconnue de la vie sexuelle. La pénalisation de la contraception (pilule et préservatif) puis de l'interruption volontaire de grossesse s'est assortie d'une discrimination multiforme à l'égard des femmes. Quant à la pénalisation de l'homosexualité, elle relève de la même conception.

Résumons la règle évoquée. *Ne pas prendre plaisir aux choses dont on doit seulement user, et surtout ne pas inverser la hiérarchie entre ce dont on use et ce dont on jouit.* C'est dans une telle perspective que surgit l'éloge de l'éléphant, animal vertueux dont la sexualité furtive est donnée en exemple. L'évocation de l'angélique pachyderme a été précédée de la métaphore alimentaire, qui permet au très saint François de suggérer sans dire. La pudeur elle aussi est sobriété de langage, pleinement conforme à l'abstinence érigée en règle de vie. De même que le plaisir de manger est réduit à la consommation frugale des aliments nécessaires à la survie, la vie sexuelle est réduite à la fonction de procréation.

Plaisir gustatif et plaisir sexuel sont donc mis en parallèle sans que l'on sache si l'abstinence de l'éléphant vaut également sur les deux plans. Là où Freud précise que la procréation n'est qu'« étayage » de la sexualité de plaisir, François de Sales marginalise le plaisir afin de purifier les choses dont on use en évitant qu'elles ne donnent lieu à une recherche indue des jouissances. L'évaluation initiale issue des premiers plaisirs, si bons à réitérer, est donc renversée.

Il est clair qu'en libérant les lois communes d'une si triste vision de la vie, la laïcité pourrait peut-être mériter le seul adjectif qui lui vaille : *hédoniste* ! Mais ce serait sans doute une source de malentendu. Car la laïcité n'impose nullement comme modèle de vie la conduite hédoniste. Elle la libère des entraves religieuses traditionnelles et des lois qui ont pu les codifier. Mais cela ne veut pas dire que, dans un pays laïque,

l'abstinence est culpabilisée ni inquiétée ! Libre à celles et ceux qui persistent à vouloir la cultiver de le faire. La puissance publique n'a pas à dire ce qu'est la vie bonne, mais à rendre possible un authentique pluralisme des éthiques de vie, ce qui interdit d'en ériger une en modèle. Retour, pour l'heure, à la vie dévote, et à notre éléphant ascète :

> « A la vérité, le commerce nuptial qui est si saint, si juste, si recommandable, si utile à la république, est néanmoins en certain cas dangereux à ceux qui le pratiquent ; car quelquefois il rend leurs âmes grandement malades de péché véniel, comme il arrive par les simples excès ; et quelquefois il les fait mourir par le péché mortel, comme il arrive lorsque l'ordre établi pour la production des enfants est violé et perverti ; auquel cas, selon qu'on s'égare plus ou moins de cet ordre, les péchés se trouvent plus ou moins exécrables, mais toujours mortels. Car d'autant que la procréation des enfants est la première et principale fin du mariage, jamais on ne peut loisiblement se départir de l'ordre qu'elle requiert […].
>
> Les gens d'honneur ne pensent à la table qu'en s'asseyant, et après le repas se lavent les mains et la bouche pour n'avoir plus ni le goût, ni l'odeur de ce qu'ils ont mangé.
>
> L'éléphant n'est qu'une grosse bête, mais la plus digne qui vive sur la terre et qui a le plus de sens ; je vous veux dire un trait de son honnêteté : il ne change jamais de femelle et aime tendrement celle qu'il a choisie, avec laquelle néanmoins il ne parie que de trois ans en trois ans, et cela pour cinq jours seulement et si secrètement que jamais il n'est vu en cet acte ; mais il est bien vu pourtant le sixième jour, auquel avant toutes choses il va droit à quelque rivière en laquelle il se lave entièrement tout le corps, sans vouloir aucunement retourner au troupeau, qu'il ne soit auparavant purifié. Ne sont-ce pas de belles et honnêtes humeurs d'un tel animal, par lesquelles il invite les mariés à ne point demeurer engagés d'affection aux sensualités et voluptés que selon leur vocation ils auront exercées, mais icelles passées de s'en laver le cœur et l'affection, et de s'en purifier au plus tôt, pour par après avec toute liberté d'esprit pratiquer les autres actions plus pures et relevées ?
>
> […] C'est le grand mal de l'homme, dit saint Augustin, de vouloir jouir des choses desquelles il doit seulement user, et de vouloir user de celles desquelles il doit seulement jouir : nous devons jouir des choses spirituelles, et seulement user des corporelles ; desquelles quand l'usage est converti en jouissance, notre âme raisonnable est aussi convertie en âme brutale et bestiale. Je pense avoir tout dit ce que je voulais dire, et fait entendre, sans le dire, ce que je ne voulais pas dire. »
>
> Saint François de Sales,
> *Introduction à la vie dévote*, III, 39, 1609.

Voir : Augustin

Emancipation

A Rome, le *mancipium* est le domaine paternel, ce que le *pater familias* « tient sous sa main » (*manus-capere*). La *mancipatio*, c'est la sortie du domaine paternel, quand le *pater familias* prononce des paroles qui invitent le jeune homme jugé digne d'affranchissement à l'indépendance personnelle. Ces paroles ouvrent ainsi l'accès à l'indépendance juridique. Notons que dans une société patriarcale, voire machiste, comme celle de la Rome antique, tout cela reste une affaire d'hommes.

Par extension, l'*emancipatio* a fini par désigner tout processus de sortie de la dépendance. Les dépendances sont multiples. Juridique (l'esclave ou l'enfant mineur), matérielle et économique (toute personne qui dépend d'autrui pour ses moyens de vivre), sexiste (la femme soumise à l'homme), intellectuelle (toute personne qui n'est pas en mesure, faute d'instruction, de penser et décider par elle-même).

Mais l'émancipation juridique et politique, qui va de pair avec l'avènement de la souveraineté démocratique, n'est qu'un aspect de l'émancipation laïque. L'émancipation intellectuelle et culturelle donne à la liberté de conscience l'arme décisive de l'autonomie de jugement. L'école publique est inventée comme institution commune, résultant de la volonté politique de donner chair et vie au principe d'égalité, en décidant de faire de l'instruction le bien de tous. Reste l'émancipation économique et sociale, qui permet les autres émancipations. La dialectique des émancipations s'inscrit dans l'émancipation laïque comme philosophie de l'accomplissement humain.

Voir : Autonomie ; Culture ; Ecole laïque ; Femme, féminisme ; Laïcité ; Liberté de conscience ; Souveraineté

Enseignement clérical

Chrétien, Victor Hugo s'est opposé à ce qu'il appelle le « parti clérical », notamment dans sa volonté de mainmise sur l'école. En témoignent notamment les deux extraits cités ci-après. La foi religieuse du poète n'est pas pour autant altérée, mais elle se distingue radicalement de l'orthodoxie que l'Eglise entend imposer à toute conscience, par la maîtrise des institutions d'enseignement. Héritier selon lui de l'esprit voltairien de sa mère, Hugo combat surtout l'obscurantisme qui mêle la croyance à la connaissance, au lieu de cultiver la pensée libre, affranchie de tout dogme. Et il élargit sa critique, en parlant des trois religions monothéistes. La question de l'enseignement est donc décisive, et si elle ne représente pas l'ensemble de la question laïque, elle en condense, par implication, les points essentiels. Hugo en formula le sens de façon radicale dans *Le Droit et la Loi.*

> « Cette chimère, qu'elles appellent articles de foi et mystères, les religions la mêlent à Dieu, et l'enseignent. Peuvent-elles faire autrement ? L'enseignement de la mosquée et de la synagogue est étrange ; mais c'est innocemment qu'il est funeste ; le prêtre, nous parlons du prêtre convaincu, n'en est pas coupable ; il est à peine responsable ; il a été lui-même anciennement le patient de cet enseignement dont il est aujourd'hui l'opérateur ; devenu maître, il est resté esclave. De là ses leçons redoutables. Quoi de plus terrible que le mensonge sincère ? Le prêtre enseigne le faux, ignorant le vrai ; il croit bien faire.
>
> Cet enseignement a cela de lugubre que tout ce qu'il fait pour l'enfant est fait contre l'enfant ; il donne lentement on ne sait quelle courbure à l'esprit ; c'est de l'orthopédie en sens inverse ; il fait torse ce que la nature a fait droit. […] Cet enseignement inocule aux jeunes intelligences la vieillesse des préjugés ; il ôte à l'enfant l'aube et lui donne la nuit, et il aboutit à une telle plénitude du passé que l'âme y est comme noyée, y devient on ne sait quelle éponge de ténèbres, et ne peut plus admettre l'avenir. »
>
> Victor Hugo, *Le Droit et la Loi*, IV.

Le 15 janvier 1850, dans son discours contre la loi Falloux qui donne au clergé un droit de regard sur l'enseignement, Hugo enfonce le clou en opposant à l'enseignement clérical ce qu'il appelle le véritable « enseignement religieux ». Celui-ci doit tenir à ses yeux dans la seule vertu de l'exemple de désintéressement, de dévouement et de bonté en acte. Diamétralement opposée à cette exigence, la contrainte multiforme exercée par le « parti clérical » est alors vivement dénoncée :

> « Ah ! nous vous connaissons ! nous connaissons le parti clérical. C'est un vieux parti qui a des états de service. *(On rit.)* C'est lui qui monte la garde à la porte de l'orthodoxie. *(On rit.)* C'est lui qui a trouvé pour la vérité ces deux étais merveilleux, l'ignorance et l'erreur. C'est lui qui fait défense à la science et au génie d'aller au-delà du missel et qui veut cloîtrer la pensée dans le dogme. Tous les pas qu'a faits l'intelligence de l'Europe, elle les a faits malgré lui. Son histoire est écrite dans l'histoire du progrès humain, mais elle est écrite au verso. »

Voir : Cléricalisme ; Déontologie laïque ; Ecole publique ; Ecole ; Hugo

Espagne

L'Espagne… ma deuxième patrie, sans hiérarchie bien sûr. On n'a pas à choisir entre deux patries bien-aimées. *« L'Espagne au cœur »*, disait Pablo Neruda. Et le deuil d'une République tuée par les trois fascismes. Hitler, Mussolini, Franco. C'est bien cette République, éphémère (1931-1939), qui osa remettre en question le « national-catholicisme » et la monarchie traditionnellement au service des possédants. Place au peuple. Battus aux élections, les tenants de l'ordre ancien voulurent restaurer, armes à la main, l'alliance mortifère du trône et de l'autel. La guerre d'Espagne fut terrible… La haute hiérarchie catholique se rangea du côté de Franco. Les fascistes finirent par vaincre, sous les yeux de démocraties immobiles, coupables de « non-intervention » alors que dans le ciel de Guernica et de Madrid l'aviation allemande expérimentait les bombardements massifs de la population civile. Histoire de démoraliser un peuple qui venait de gagner les élections à travers le *Frente Popular*. A Burgos, l'archevêque Diaz Gomara déclarait bénir les canons s'ils faisaient fleurir l'Evangile. La guerre fut perdue, malgré la bravoure des républicains, mal armés.

L'armée républicaine et nombre de familles espagnoles choisirent l'exil en France. A travers les Pyrénées, en mars 1939, ce fut la *Retirada*, triste et grelottante sous les flocons de l'hiver. Les autorités françaises traitèrent mal ces héros ordinaires qui venaient pourtant de livrer le premier combat contre le fascisme européen. Elles les parquèrent dans des camps, à Argelès, à Gurs. Barbelés en haut des plages et sur les côtes. La dysenterie fit mourir. Honte à cette France-là, et gratitude aux Français des villages alentour qui se mobilisèrent pour aider les exilés comme ils le pouvaient. Antonio Machado, le grand poète auteur de *Campos de Castilla*, se trouvait parmi eux. Il ne fit que passer la frontière et vint mourir à Collioure, où il repose, sa stèle toujours couverte d'un drapeau républicain. Violet, jaune, rouge, les couleurs chéries d'une libération avortée. Je m'étais juré d'aller m'y recueillir. Ce fut chose faite il y a cinq ans, avec des enfants et des petits-enfants des républicains, après une conférence en hommage aux femmes et aux hommes de la *Retirada*.

Quelques mois après leur exil, sans la moindre ingratitude pour un pays qui les avait si mal accueillis, et presque traités comme des ennemis, nombre de soldats républicains reprirent les armes, aux côtés des résistants français. Leur grandeur d'âme fut mal récompensée par les Alliés qui laissèrent les choses en l'état lorsque l'Allemagne nazie s'effondra. Je n'ai jamais compris pourquoi on a considéré que la guerre était finie alors que la créature d'Hitler et Mussolini, Franco, restait au pouvoir, « *tras el Pirineo* ». La libération eut bien lieu pour les Français. Pas pour les Espagnols, qui allaient subir quarante ans de dictature. Celestino Alfonso fit partie des vingt-trois résistants fusillés par les nazis et figurant sur l'« Affiche rouge ».

Les années passèrent. La liberté revint, bien tard, avec cette étrange « transition démocratique » qui commença par introniser le protégé de Franco, Juan Carlos de Borbón y Borbón, consacrant ainsi la deuxième mise à mort de la république, seul régime légal, car c'est le pronunciamiento de Franco qui a brisé l'Etat de droit. Les crimes de guerre de Franco, pourtant non amnistiables, ne furent pas jugés. Le juge Garzón, courageux, tentera de les rappeler, dans le cadre de la *Memoria histórica*. En vain, car les séides du dictateur sont parvenus à faire barrage. Combien de civils assassinés, dont jamais ne furent retrouvés les corps ? A Grenade, le poète Federico García Lorca disparut dès le début de la guerre. Et bien d'autres avec lui, sans sépulture. Je pense à Pedro Villoria, homme simple et généreux qui vivait dans un village andalou, et que les phalangistes emmenèrent un jour. *Adiós*. On ne le revit jamais. Comme tant d'autres ! Où est sa dépouille ? Pedro, tu vis en nous, dans cette quête bouleversée d'un visage disparu, des mots de tous les jours. *Recuerdos*. *Olvido nunca*.

Puis vint la Constitution de 1978. Et en matière de laïcité ce fut une vraie déception. On n'osa pas plus abroger purement et simplement le concordat franquiste de 1953 que rétablir la république. L'ombre des vainqueurs d'hier était-elle si dissuasive ? N'ont-ils pas été encore vainqueurs à certains égards en réussissant à gagner le chantage à une nouvelle guerre civile si les démocrates allaient trop loin dans l'émancipation ? Pourtant, lorsque Tejero tenta un putsch, personne ou presque ne le suivit. Et ce n'est pas le roi qui sauva la démocratie, mais la solitude des nostalgiques de Franco. Les traces durables des violences de la dictature nationale-catholique avaient été décisives pour isoler les fascistes.

La rédaction de la Constitution fut laborieuse et alambiquée en ce qui concerne les privilèges publics de l'Eglise catholique espagnole. On proclama bien la liberté et l'égalité de tous les Espagnols, sans distinction de religion ou de conviction. Mais alors pourquoi avoir maintenu des privilèges pour les confessions religieuses, au premier rang desquelles la religion catholique ? Cette interrogation s'appuie sur quelques remarques de droit constitutionnel concernant les formulations de la Constitution de 1978. Lisons l'article 16 puis l'article 14 afin d'examiner la cohérence éventuelle de l'ensemble :

« Article 16 1. On garantit la liberté idéologique, religieuse et de culte des individus et des communautés sans autres limitations, dans ses manifestations, que celles qui sont nécessaires au maintien de l'ordre public protégé par la loi (*Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin mas limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden publico protegido por la ley*). 2. Nul ne pourra être obligé de faire connaître son idéologie, sa religion ou ses croyances (*Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias*). 3. Aucune confession n'aura de caractère étatique. Les pouvoirs publics tiendront compte des croyances religieuses de la société espagnole et maintiendront en conséquence des relations de coopération avec l'Eglise catholique et les autres confessions (*Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones*). »

« Article 14. Les Espagnols sont égaux devant la loi, sans aucune discrimination fondée sur la naissance, la race, le sexe, la religion, l'opinion ou sur toute autre situation ou circonstance personnelle ou sociale (*Los Españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social*). »

Quelques remarques. Le premier alinéa de l'article 16 est étrangement rédigé car il utilise des catégories hétérogènes. Qu'est-ce que la « liberté idéologique » ? Si c'est la liberté de conviction, elle inclut la religion et l'humanisme athée, sans avoir à le préciser par une redondance ultérieure. C'est dans ce cas un terme générique, pour une liberté de conscience englobant la liberté de croire et de ne pas croire, de penser, et de choisir ses conceptions politiques. Or une place à part est faite pour la liberté dite religieuse, stipulée ensuite explicitement, et même soulignée avec la référence à la liberté de culte. Bref, le texte est très redondant sur la liberté d'avoir une religion et de la pratiquer, puisqu'il la stipule à trois reprises : implicitement dans la « liberté idéologique » ; explicitement par la « liberté religieuse » et la « liberté de culte ». En revanche il est muet sur les autres choix possibles. Les humanismes athées, agnostiques ou francs-maçons, quant à eux, n'ont pas l'honneur de cette explicitation. Ils ne jouissent pas une seule fois d'une reconnaissance constitutionnelle expresse.

Les constituants ont manqué de rigueur, ou de neutralité, ou tout simplement de courage. D'où l'ambiguïté, voire la contradiction. Ils n'ont pas choisi clairement le registre constitutionnel de leurs énoncés. Soit ils se contentaient d'énoncer le principe d'une liberté générale, et générique, par exemple sous la forme d'une liberté de conscience et de conviction, intégrant toutes les figures de la conviction personnelle, sans en mentionner aucune. Soit ils décidaient d'expliciter les types de conviction, mais alors ils devaient les mentionner tous, sauf à discriminer par omission. Pourquoi faire silence sur la liberté d'avoir un humanisme athée alors qu'on explicite la liberté de religion ? A ce niveau de compétence, les rédacteurs de la Constitution ne commettent pas véritablement d'« erreurs » ou d'« oublis ». Ils savent ce qu'ils font en insistant sur un type de conviction et en faisant silence sur un autre.

Les mêmes remarques valent pour la formulation du deuxième alinéa. Mais c'est surtout l'alinéa 3 qui confirme la présence effective d'une discrimination, au mépris de l'article 14. Certes, il commence par préciser qu'aucune confession n'aura de caractère étatique, c'est-à-dire officiel. Voilà un texte sans ambiguïté. Dans ses implications, il renvoie la religion à la sphère privée, c'est-à-dire qu'il considère que la religion n'engage que ses fidèles. Elle est *particulière*, et de ce fait ne saurait engager l'Etat espagnol, qui lui doit représenter *tous* les Espagnols et non une partie d'entre eux.

Cette universalité de la puissance publique a pour corollaires sa neutralité, son impartialité et sa dévolution exclusive à l'intérêt général. Mais la phrase suivante contredit aussitôt le principe de non-discrimination. D'une part, au moment d'énumérer les divers types de conviction des Espagnols dont l'Etat doit tenir compte, elle ne mentionne que les « croyances religieuses de la société espagnole ». Nous retrouvons ici une omission typique, de nature évidemment discriminatoire. Les Espagnols athées, agnostiques, libres-penseurs ou simplement humanistes sans référence religieuse sont *silenciados*, comme on dit si bien en espagnol. Traduisons : ils sont passés sous silence. Voilà un étrange Etat. En principe fondé sur le souci de tous les Espagnols, et sur l'affirmation de leur égalité, il ne prend en compte que les croyants ! Cela est d'autant plus paradoxal que leur nombre ne cesse de diminuer, comme d'ailleurs celui des

pratiquants. De même qu'en France beaucoup ne se rendent désormais à l'Eglise que pour les cérémonies de recueillement, notamment celles du mariage et de l'enterrement. Cela n'est pas négligeable, mais est-ce une raison pour maintenir des privilèges pour la religion ?

La fin de l'alinéa aggrave les choses, en ajoutant à la reconnaissance discriminatoire qui privilégie la religion des égards particuliers qui consistent en coopérations avec l'Etat. Où est la cohérence avec le début du troisième alinéa ? Si aucune confession ne doit avoir de caractère étatique, aucune coopération officielle ou officieuse ne doit être prévue. Or elle l'est. Discrimination, encore et toujours, sous des mots apparemment anodins mais en réalité choisis avec soin malgré la contradiction qu'ils consacrent. Le texte prévoit en effet des relations de coopération de l'Etat espagnol avec l'Eglise catholique et les confessions religieuses, mais les autres types de conviction comme l'humanisme athée ou agnostique et l'idéal franc-maçon sont exclus et restent une affaire privée. Il n'y a pas d'égale liberté car de telles discriminations contredisent l'égalité des athées et des croyants qui découle de l'article 14, formel quant au refus de toute inégalité ou discrimination sur quelque critère que ce soit. Là encore, la formulation n'a rien d'innocent.

La Constitution de 1978 était censée définir les règles du jeu de la démocratie espagnole rétablie après quarante années de cauchemar franquiste. Sur le plan de la laïcité, elle a mal fait les choses et ressemble à un cercle carré. Nulle figure géométrique ne peut avoir en même temps les propriétés du cercle et celles du carré. Nulle Constitution ne peut proclamer en même temps l'égalité de tous les citoyens et l'existence de privilèges pour certains d'entre eux. Voilà le cercle carré.

Un dernier mot sur le drapeau monarchiste, drapeau actuel de l'Espagne, sans doute provisoire. On remarque sur la bande centrale, de couleur jaune, un écusson qui représente entre autres une couronne surmontée d'un crucifix. Ce symbole théologico-politique ressemble aux enluminures du Saint Empire romain germanique, où la tête couronnée de l'empereur était toujours surmontée de la croix, pour bien souligner l'alliance de la religion catholique et du pouvoir étatique. Un tel symbole, hérité d'un autre âge, contredit la Constitution. En politique, dans un Etat de droit, les symboles ont pour fonction de rendre sensibles, saisissables à travers des images, les principes fondateurs du « vivre ensemble ». Ils ne sont plus des opérateurs de domination, mais des figurations de l'émancipation. Il est clair que cette couronne surmontée d'une croix n'a plus rien à faire sur le drapeau de l'Espagne. Raison de plus pour rétablir le drapeau républicain.

Comprenons-nous bien. Et déjouons par avance les amalgames polémiques. La laïcité n'est pas l'athéisme. Dans une république laïque, il y a de la place pour tout le monde : les divers croyants, les athées, les agnostiques, les libres-penseurs, et toutes les personnes qui entendent définir leur type de conviction sans allégeance aucune. Liberté. Mais cette place doit par principe jouir du même statut et des mêmes droits. Egalité. Ainsi peut advenir une Espagne qui réunit en assurant exclusivement la promotion du bien commun à tous. Universalité. Et fraternité.

Le peuple espagnol ne confond pas la foi religieuse et la soumission à une Eglise réactionnaire, compromise avec le fascisme, richissime, et sans doute le plus grand propriétaire foncier d'Espagne. Beaucoup d'Espagnols conjuguent une foi déiste, sans dogme, et un anticléricalisme motivé. D'autres sont humanistes et athées. Dès lors, nul ne peut être offusqué par l'idée d'une séparation laïque de l'Etat et de l'Eglise, qui n'a rien à voir avec un athéisme militant. Tout au contraire. Pour de nombreux croyants, la distinction nette entre la libre spiritualité religieuse et la corruption temporelle de l'Eglise par sa compromission politique est une exigence salutaire. Une telle séparation reste à faire, de même que celle entre l'école publique et l'Eglise.

Comment atteindre ces deux objectifs qui traduiraient dans les faits la plénitude de la liberté de conscience et de l'égalité de tous les Espagnols, sans pour autant faire

violence aux croyants qui ont appris à dissocier leurs convictions intérieures des privilèges de l'Eglise catholique ? Pour y parvenir, une organisation laïque très écoutée s'est créée en Espagne. Présidée par Francisco Delgado, elle s'appelle *Europa laica* et mène une action multiforme dans toute l'Espagne pour promouvoir le bel idéal de laïcité. Elle dénonce toutes les atteintes au principe de non-confessionnalité de l'Etat, qui faute de mieux permet d'assumer l'exigence laïque. Ainsi, toute participation officielle des autorités publiques à des offices religieux est combattue. Il en va de même pour les subventions considérables accordées à l'Eglise au titre des « coopérations », et au détriment du bien public. Quant à l'école, la lutte pour son émancipation laïque complète est essentielle. Le premier objectif est de faire cesser le financement public des *escuelas concertadas* (écoles privées religieuses, sous contrat d'association, comme en France). C'est la même revendication que celle du mouvement laïque français. Le second objectif est d'obtenir la laïcité dans toutes les écoles publiques, notamment en faisant sortir la catéchèse des cours communs dispensés à tous. C'est pourquoi l'association *Europa laica* a lancé le mot d'ordre « *La religion fuera de la escuela* » : « La religion hors de l'école. »

Je suis un modeste militant de *Europa laica*, et je lui apporterai toujours mon soutien total, comme à tous ceux qui militent pour le rétablissement de la République espagnole et de son drapeau.

Jorge Semprun repose en France, comme tant d'autres républicains qui s'y exilèrent. Il a voulu que son cercueil soit recouvert par le drapeau républicain. *Morado, amarillo, rojo* (violet, jaune, rouge). Fidélité exemplaire. Aujourd'hui la monarchie, imposée par le franquisme contre le régime légal de la seconde République, est à bout de souffle, déconsidérée par la corruption, impopulaire. Elle est surtout illégitime, car fille d'un putsch militaire. Il est grand temps de refermer la parenthèse ouverte par le pronunciamiento fasciste en 1936. Que revive la République en Espagne !

Etats-Unis

La question du rapport entre religion et politique aux Etats-Unis est difficile. Peut-on parler d'une authentique laïcité ? On en doute souvent, en raison de certains faits. On peut bien sûr évoquer la référence directe à Dieu présente sur le dollar (« *In God We Trust* »). On citera également les professions de foi publiques de certains Présidents (George Bush et même Barack Obama). Le premier par sa référence mystique à l'axe du mal, le second par l'invocation récurrente de sa foi religieuse, violant la neutralité de principe d'un Etat qui ne devrait privilégier aucune option spirituelle. Le rôle de la référence religieuse dans les campagnes électorales est moins grave, car il n'y a pas alors privilège officiel de la religion, mais il atteste malgré tout une sorte d'interpénétration de la politique et de la religion.

Le plus grave est sans doute la question scolaire. On sait que la prégnance du thème de l'*intelligent design* et de l'idéologie créationniste a conduit certains extrémistes religieux à contester l'enseignement de la biologie, coupable à leurs yeux de faire trop de place à la théorie darwinienne de l'évolution, pourtant scientifiquement démontrée. A défaut d'avoir obtenu la suppression de cet enseignement, ils prétendent obtenir un enseignement de statut équivalent pour la prétendue « science du créationnisme ». Ils justifient cette revendication obscurantiste, qui met sur le même plan science et croyance, par la référence à une lecture littérale de la Bible, qui accrédite effectivement une vision fixiste des espèces animales. On se souvient aussi des commandos antiavortement dans les hôpitaux américains, qui prétendent vouloir sauver des vies, mais ne font en réalité qu'appliquer à la lettre la réduction de la sexualité à la procréation.

L'évolution de l'Amérique est en rupture avec les pères fondateurs des premières

Constitutions américaines, notamment Thomas Jefferson et James Madison. Hommes des Lumières, ces Présidents avaient compris que la laïcité est la meilleure solution pour unir des populations d'origines diverses dans le *melting-pot* des vagues successives d'immigration. Seul un cadre neutre, qui ne privilégie aucun particularisme, permet de le faire dans la justice et l'efficacité. D'où la séparation de l'Eglise et de l'Etat, symbolisée par un « mur » (« *A wall between church and state* »).

La Constitution des Etats-Unis ne comporte pas de référence à Dieu, même si la prestation de serment des Présidents nouvellement élus se fait sur la Bible. On peut sans doute voir là une contradiction entre la lettre des textes juridiques et la permanence de la tradition. Quant au premier amendement, il exclut toute formation d'une Eglise d'Etat. La Constitution fédérale est donc laïque, et les juges de la Cour suprême ont à veiller sur la stricte séparation juridique de l'Eglise et de l'Etat. Ainsi la Cour interdit-elle la prière publique dans les écoles ou les stades, comme l'affichage de tout texte religieux dans les édifices publics ou dans les palais de justice et les tribunaux. A la suite des revendications des créationnistes, notamment en Arkansas, la Cour a rejeté l'enseignement du créationnisme. En principe, nul financement public des écoles confessionnelles n'est licite. Toute préférence officiellement affichée pour la religion et contre l'athéisme est donc anticonstitutionnelle. Elle représenterait une discrimination contraire à l'idée que les athées sont des membres à part entière de la communauté des Etats-Unis.

La religion, dès lors qu'elle a pu pénétrer et conditionner de l'intérieur les normes de la vie profane, y exerce le pouvoir spirituel et temporel d'une façon moins visible, mais au moins aussi efficace que dans le cas de l'investissement manifeste de la puissance publique. Et cette domination discrète, mais omniprésente, peut fort bien coexister avec un Etat apparemment laïque, séparé de toute institution religieuse. La religion règle la morale, qui règle la société, ou plutôt la conscience qu'elle veut se donner d'elle-même comme supplément d'âme du business et des pratiques capitalistes. Et ce dans le cadre d'un Etat juridiquement « indépendant » de la religion :

> « Ainsi donc, en même temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser. La religion, qui, chez les Américains, ne se mêle jamais directement au gouvernement de la société, doit donc être considérée comme la première de leurs institutions politiques. »
>
> Alexis de Tocqueville,
> *De la démocratie en Amérique,*
> Paris, Garnier-Flammarion, tome I, page 398.

Nombre d'Américains aujourd'hui entendent définir un humanisme critique et laïque en s'en prenant au *politically correct*, dernier avatar d'un moralisme pieux, conjuguant le refus des effets et l'acceptation des causes. L'accroissement des inégalités fragilise périodiquement le conformisme évoqué, en creusant l'écart entre la bonne conscience et la mauvaise : la laïcité, comme libération de la pensée critique et mise à distance des faux-semblants de la société civile, peut là aussi faire son chemin. A Washington, lors d'un colloque sur le *secularism*, je m'en suis rendu compte avec une certaine joie.

Voir : Egalité ; Jefferson ; Multiculturalisme ; Privé/public ; Sécularisation

Ethnocentrisme

Pour définir l'ethnocentrisme, on peut dans une certaine mesure le comparer à l'égoïsme, compris comme attitude d'affirmation de soi dans l'oubli ou même la négation de l'autre. La transposition d'une telle attitude du rapport entre individus au rapport entre peuples esquisse assez bien la notion. Mais plus que la connotation morale négative, c'est ici la conséquence épistémologique erronée d'une telle attitude

qui est en jeu. Le fait de tout ramener à soi conduit à méconnaître l'autre, à lui dénier son originalité propre, à s'interdire de le comprendre vraiment, pour dégager ensuite, à partir des différences repérées entre les cultures, ce qui pourrait leur être commun. Le fait de prendre une civilisation particulière comme centre unique de référence pour juger des autres définit donc l'ethnocentrisme, qui a longtemps servi d'idéologie de justification au colonialisme. Pour contrer cette idéologie, la recommandation de Rousseau dans le huitième chapitre de l'*Essai sur l'origine des langues* est essentielle : *« Pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés »* (Paris, Garnier-Flammarion, 1993, page 81). Sur le plan des rapports entre les peuples et des normes sociales, l'ethnocentrisme a fonctionné comme une idéologie du dominant par rapport au dominé. C'est pourquoi sa critique, tant par Aimé Césaire que par Claude Lévi-Strauss, a joué un rôle décisif.

Accuser la laïcité d'ethnocentrisme, c'est l'assimiler indûment à une telle idéologie et vouloir voir en elle un particularisme culturel. En donnant à croire qu'elle est solidaire d'une civilisation particulière, on la relativise, pour la dessaisir de son rôle référentiel pour l'émancipation des peuples et des personnes. Dans le même but de neutralisation, on passe également sous silence le fait qu'en Occident la laïcité a été conquise dans le sang et les larmes, à rebours de la tradition cléricale de l'Eglise catholique. On sait que les droits de l'homme ont subi le même sort lorsque des groupes politico-religieux ont prétendu que les exigences qui y sont énoncées dépendent d'une culture particulière et n'ont donc pas de valeur normative universelle. Cette mauvaise foi est clairement destinée à disqualifier toute critique des pratiques oppressives, qui dans ce but se dissimulent sous le label du « culturel ».

La laïcité n'assure aucune domination ethnocentriste d'une civilisation sur une autre. Elle relève d'un effort de mise à distance des traditions, quelles qu'elles soient, et les soumet à une approche critique mue par la seule exigence de justice, impliquant liberté et égalité de tous. Pour la philosophie de la laïcité, l'enjeu de cette déconstruction est essentiel. Sa portée universelle suppose en effet sa prise de distance à l'égard des préjugés véhiculés par chaque culture.

En 1905, la loi de séparation des Eglises et de l'Etat a dessaisi la religion catholique de son pouvoir normatif sur la société. Ce qui a été fait pour elle doit l'être pour toute religion qui afficherait une volonté de mettre en échec la loi commune au nom de ses normes propres. Cela concerne entre autres l'islamisme politique, qui n'a pas à se poser *a priori* en victime discriminée. C'est seulement au cas où il contreviendrait aux principes républicains du « vivre ensemble » que l'on aurait à le traiter comme on a traité le cléricalisme catholique en 1905. Ce n'est pas à la République laïque de s'adapter aux religions, mais aux religions de s'adapter à elle.

Voir : Egalité ; Emancipation ; Laïcité ; Universel

Europe : religion et politique

L'idéal laïque représente une figure originale du rapport entre politique et religion. Celle d'une émancipation réciproque, qui libère la puissance publique de toute tutelle religieuse et les différentes confessions de tout droit de regard de l'Etat sur leurs orientations théologiques, du moins tant qu'elles ne portent pas atteinte aux lois communes. Destituée de tout privilège public, la religion n'en reste pas moins libre, sur le mode de l'égalité de traitement entre elle et les autres options spirituelles. Une telle figure peut sembler singulière, tant du moins que demeurent des privilèges publics des religions, conjugués certes avec la liberté de conscience des athées, à condition que cette liberté s'exerce dans la seule sphère privée.

Or la plupart des pays d'Europe conservent une situation de privilèges pour les

religions, et la France, qui a remis en question ces privilèges, sans toutefois les supprimer totalement, fait figure d'exception. En France même, les nostalgiques des privilèges perdus s'acharnent sur la laïcité en militant pour une laïcité prétendue « ouverte ». Ouverte à quoi ? serait-on tenté de demander si l'on ne connaissait d'emblée la réponse. Ouverte à la restauration des privilèges perdus. Ainsi, les partisans d'une laïcité ouverte militent pour l'alignement de la France sur les pays concordataires d'Europe et défendent bec et ongles le concordat d'Alsace-Moselle, survivance anachronique qui oblige les contribuables athées ou agnostiques de toute la République à financer par l'impôt les salaires des prêtres, des rabbins et des pasteurs d'Alsace-Moselle. Ils défendent aussi la loi Debré de 1959, qui oblige ces mêmes contribuables à financer des écoles privées religieuses, et par là même la diffusion d'une foi qu'ils ne partagent pas.

Il n'y a donc pas plusieurs laïcités en Europe, mais plutôt plusieurs figures du rapport entre religions et puissance publique, selon des degrés de laïcisation plus ou moins poussée. Ainsi, dans certains pays, sont accordées à la religion des emprises sur l'espace public, sans que soit contestée explicitement la liberté de conscience, mais en en donnant une version restrictive. Le privilège officiel d'une religion ne va pas en effet sans disposition juridique pour la protéger ni sans discrimination à l'égard des humanismes athées ou agnostiques.

Les différents pays d'Europe, marqués par des histoires très diverses, s'approchent plus ou moins de l'idéal laïque, qui définit davantage le pôle de référence d'une évolution dynamique qu'un stade parfaitement réalisé. La France a poussé cette dynamique assez loin au regard des autres pays d'Europe. Mais elle-même reste encore en deçà d'une application complète de la laïcité. Le financement public d'écoles privées confessionnelles en est un exemple manifeste. Les égards particuliers pour les autorités religieuses sont de moindre portée, mais ils ne sont pas négligeables : cérémonie religieuse officielle pour l'enterrement d'un président de la République, financements publics divers pour les Journées mondiales de la jeunesse chrétienne. Le déficit de laïcité est flagrant également sur le plan géographique, puisque le régime concordataire prévaut encore, par l'effet d'une histoire complexe, dans les départements d'Alsace-Moselle. Néanmoins, malgré ces entorses, le rejet de la laïcité dite « à la française » par ses adversaires les conduit à invoquer l'Europe comme une sorte d'argument d'autorité, propre à contester l'« exception française ». Même type de mise en cause, au nom d'une privatisation supposée nécessaire, pour les « services publics à la française », caractérisés par une logique de solidarité et de péréquation nationale. Qu'un pays soit le seul à se référer à un principe ne dit rien cependant de la légitimité ou de l'illégitimité de ce principe. La France était seule en 1789. Cette « solitude » est d'ailleurs toute relative si l'on considère les aspirations laïques croissantes dans toute l'Europe. La véritable question est de savoir ce qui est juste, et non ce qui est le plus répandu.

Dans plusieurs pays d'Europe, la situation des rapports entre politique et religion est d'ailleurs controversée et s'assortit parfois de tensions très vives. La référence à Dieu, par exemple, figure encore dans certains textes officiels en Allemagne, en Pologne, au Danemark, ainsi qu'en Grande-Bretagne. En Irlande et en Grèce, on remarque également des références religieuses officielles. Mais aucun de ces Etats n'est explicitement confessionnel. Le rapport entre religion et puissance politique y est à l'évidence plus fort qu'en France, mais, en même temps, ces pays entendent respecter la liberté de conscience et de pensée, ainsi que la liberté de choisir sa religion ou de ne pas en avoir. Tous ces Etats ont en outre signé la Convention européenne des droits de l'homme de 1950. La liberté de conscience est donc respectée, mais pas l'égalité de droits des divers croyants et des athées, puisque la religion jouit d'un statut de droit public, accompagné de privilèges financiers. Disons alors que les citoyennes et citoyens, dans ce cas, ne jouissent pas d'une égale liberté (« égaliberté » comme

concept central de la laïcité).

En Allemagne, en Angleterre, en Belgique, comme en Espagne et en Italie, des voix s'élèvent aussi pour demander une évolution vers une laïcisation dite « à la française », dans le moment même où, en France, d'autres voix se prononcent pour une évolution inverse… La nostalgie du régime concordataire s'invente une « nouvelle laïcité » et fait référence au statut de droit public de certaines religions dans les pays d'Europe. C'est alors, sur l'exemple de ces pays, l'assignation de la religion à la sphère privée qui est récusée, sur la base d'une confusion plus ou moins volontaire entre collectif et public, deux catégories de registres différentes. Est public ce qui juridiquement renvoie à tous. Alors que le collectif, d'extension variable, peut ne concerner que certains. Une telle confusion, entretenue dans un but polémique, permet de mettre en cause la figure républicaine de la démocratie, qui ne reconnaît que des individus et non des communautés.

En un sens, les débats internes à la France ont une signification exemplaire, car ils représentent également des alternatives très nettes dans l'évolution des rapports entre l'Etat et les Eglises dans les pays européens. On pourra en juger par les exemples concrets proposés ici. Les mimétismes jouent souvent à front renversé : si, en France, les adversaires de la laïcité se tournent vers l'Europe – car ils savent pouvoir compter sur la loi du plus grand nombre –, en Europe, les partisans de la laïcité se tournent vers la France, qui a consacré l'exigence laïque comme un principe constitutionnel, la plaçant ainsi au plus haut dans la hiérarchie des normes. Ce croisement d'aspirations contradictoires montre à quel point la référence européenne peut être incertaine en la matière.

Dans les pays à forte tradition catholique de l'Europe occidentale, un processus de véritable laïcisation s'est engagé, qui a consisté à désimpliquer plus ou moins radicalement l'Etat de toute allégeance religieuse. Mais, en Espagne et en Italie, le cléricalisme catholique a gardé de solides positions, héritées en grande partie des fascismes de Mussolini et de Franco, qui l'ont choyé et doté abondamment pendant toute la durée des deux dictatures.

En Espagne, la transition démocratique, après la mort de Franco, a permis une esquisse de laïcisation de l'Etat, déclaré aconfessionnel (Constitution de 1978), et une loi organique, datant de 1980, a établi la liberté de conscience, tandis que le blasphème cessait d'être un délit. L'Eglise, néanmoins, a conservé certains avantages, liés à la reconnaissance d'un « statut spécial », étrangement mentionné dans l'article 16 de la Constitution espagnole, alors que le même article stipule bien que désormais aucune religion ne pourra jouir d'un caractère officiel dans l'Etat. Les accords de 1980 prévoient une collaboration institutionnelle peu conforme à l'égalité des citoyens espagnols. Quant à l'Italie, son évolution a été similaire, même si le principe de la séparation des Eglises et de l'Etat (Constitution de 1948) s'est trouvé limité dans son application par certaines dispositions héritées des accords de Latran (1929), par lesquels Mussolini avait érigé le catholicisme en religion d'Etat. Cette situation de privilège s'est prolongée jusqu'en 1984, où un nouveau concordat a vu le jour. L'article 1er de ce concordat entre la République italienne et le Vatican stipule que « les principes du catholicisme font partie du patrimoine historique du peuple italien » et que « la République italienne et le Saint-Siège collaborent pour la promotion de l'homme et le bien du pays ».

Le cas de la Grèce, quant à lui, est singulier. L'Eglise orthodoxe y est quasiment Eglise officielle et jouit à ce titre de privilèges, tandis que les autres cultes sont tolérés, mais sans bénéficier d'aucune aide publique. Le temps n'est pas si éloigné où la religion devait y figurer sur la carte d'identité, ce qui est attentatoire à la liberté, car nul citoyen ne doit être contraint de rendre publiques ses convictions personnelles. Des pays à tradition catholique ou orthodoxe, la France est donc bien celui qui semble avoir conçu la laïcité de la façon la plus radicale, même si des entorses aux principes y

sont effectivement repérables.

En Belgique et aux Pays-Bas, un régime de « piliarisation » s'applique aussi bien à la laïcité qu'aux institutions religieuses. On appelle piliers des communautés religieuses ou philosophiques reconnues comme telles et définies comme des institutions fondamentales de la société civile, jouissant de financements publics. Cette situation a oscillé entre une laïcité longtemps revendiquée pour les institutions publiques communes et une laïcité curieusement constituée en une mouvance forte au sein de la société civile, donc assimilée à un « pilier » parmi d'autres et traitée selon le même régime que les obédiences religieuses, ce qui est évidemment problématique. L'amalgame entre laïcité et humanisme athée dessaisit en fait et en droit la laïcité de son sens véritable. Il fait écran à sa portée universelle de cadre neutre, propre à promouvoir une égalité de traitement entre toutes les options spirituelles, qui, elles, sont particulières. Le financement public privilégié des activités cultuelles, mais aussi éducatives des Eglises, brouille les missions, comme en Allemagne.

La situation des pays où ont dominé les différentes variantes de la tradition protestante est encore différente. Angleterre, Allemagne, Pays-Bas et Danemark, pour ne citer qu'eux, n'ont pas connu de véritable laïcisation, mais plutôt une sécularisation de la référence religieuse à la fois dans l'Etat et dans la société civile. On trouve encore des pays qui ont une religion officielle, par le biais d'Eglises dites « établies ».

En Angleterre, la reine a le titre de chef de l'Eglise anglicane. Les archevêques y jouissent d'un statut de membres de droit de la Chambre des lords, ce qui est clairement un privilège politique. Au Danemark, l'Eglise luthérienne d'Etat s'apparente également à une Eglise officielle, dotée de privilèges publics. Il en va de même dans les pays scandinaves où domine la religion luthérienne, dont l'Eglise est associée aux pouvoirs publics. L'an 2000 a vu la Suède procéder à une séparation de l'Etat et de l'Eglise, celle-ci ayant cessé d'être « établie » sans pour autant perdre les différents égards et privilèges dont elle jouissait. En Allemagne, une situation hybride prévaut. Lors de la réunification, la loi fondamentale de 1949, prévue pour l'Allemagne de l'Ouest, a été appliquée aux territoires de l'Est. Cette loi stipule la fin des « Eglises d'Etat ». En revanche, dans son article 140, elle précise que « l'Etat cède une partie de l'espace public aux institutions religieuses issues des anciennes Eglises historiques ». Cette délégation est antilaïque puisqu'elle aliène une partie de l'espace public commun à tous à des intérêts particuliers, de nature religieuse. Les institutions religieuses acquièrent ainsi un statut de partenaires de l'Etat au titre des missions qui leur sont confiées. Elles sont reconnues comme missions d'intérêt public. Les « Eglises du peuple » (*Volkskirchen*) jouissent d'un « impôt religieux » (huit pour cent de l'impôt sur le revenu) et interviennent de multiples façons dans la vie publique, voire dans l'activité de contrôle des grands médias. Or tous les Allemands ne sont pas croyants. La sécularisation des Eglises, sans réitérer les modalités traditionnelles du cléricalisme catholique, s'apparente malgré tout à lui par la captation de la puissance publique et le privilège institutionnel de croyances qui ne sont le fait que d'une partie de la population. C'est alors le principe d'égalité qui est en cause.

Quant aux pays de l'Europe de l'Est, ils ont à partir de 1991 abrogé le régime de séparation des Eglises et de l'Etat instauré à l'époque communiste. Des concordats avec le Vatican y ont été conclus. La Pologne en est un exemple type. Le concordat de 1993 et la Constitution de 1997 gomment la laïcité et le dispositif de séparation des Eglises et de l'Etat. Le concordat a rendu à l'Eglise ses biens nationalisés par le régime communiste et rétabli le financement public du culte tout en finançant ses activités éducatives.

On peut expliquer assez aisément les évolutions divergentes des pays à dominante catholique et des pays à dominante protestante. A l'origine objet d'une répression multiforme de la part du cléricalisme catholique, la religion réformée s'est d'abord solidarisée de la lutte pour la liberté de conscience. Une telle position

s'accordait d'ailleurs avec la théorie du sacerdoce universel. Ce libéralisme, comparable à celui des premiers chrétiens au temps où ils étaient persécutés par les autorités païennes, s'est réduit de façon sensible dès que les protestants ont pu obtenir, en échange d'un conformisme politique appuyé, des positions de pouvoir dans la société civile, mais aussi auprès des princes.

Une approche comparée permet de remarquer, sommairement, que la laïcisation, comme séparation de la puissance publique et de toute Eglise, a prévalu dans les pays à dominante catholique, ce qui n'est pas le cas pour les pays sous domination protestante, où la sécularisation religieuse a impliqué les Eglises réformées dans l'organisation de la vie sociale et l'institutionnalisation politique, et hypothéqué une telle séparation. Dans les pays sous domination catholique, la lutte pour les libertés a pris la tournure d'un affrontement direct avec l'autorité religieuse qui les entravait. La séparation laïque a promu à la fois la liberté de conscience et l'égalité de principe de tous, croyants et non-croyants. Elle a, plus profondément, marqué la mise en harmonie du caractère public de la puissance politique et du peuple conçu comme totalité indivisible (le *laos*), dont aucune partie ne peut être privilégiée institutionnellement, notamment par un marquage confessionnel du domaine public.

Le sens de la sécularisation dans les pays marqués par le protestantisme doit être examiné également selon deux critères : respect des libertés et souci de l'égalité dans l'attitude de la puissance publique à l'égard des confessions particulières. Pour l'essentiel, la liberté de conscience y est respectée. Mais la situation y diffère sensiblement de celle des pays laïques. La pénalisation du blasphème, par exemple, limite cette liberté, en en soumettant l'expression aux valeurs religieuses. Le droit de regard sur les programmes d'enseignement reconnu à certaines Eglises va dans le même sens. Une sorte de privilège public des religions est instauré, comme l'atteste l'existence d'un impôt religieux dûment collecté par l'Etat (Allemagne, Danemark). En Autriche, l'article 108 du code pénal prévoit des sanctions contre tout « dénigrement de préceptes religieux ». C'est au nom de cet article que le diocèse d'Innsbruck, en 1986, a engagé des poursuites contre la projection d'un film inspiré du livre d'Oskar Panizza, *Le Concile d'amour*. Après la saisie du film sur ordre du tribunal d'Innsbruck, la Cour européenne des droits de l'homme de Strasbourg confirma la sanction. Les attendus de cette décision entrent en résonance avec la façon dont en France certains milieux cléricaux entendent imposer le « respect des croyances ». Les juges de la Cour ont en effet assimilé des attaques contre une croyance religieuse à une mise en cause des droits d'autrui, considérant sans doute comme une offense personnelle l'ironie ou la critique visant la croyance. Interprétation grave, qui procède d'un glissement juridiquement inquiétant du respect de la personne qui croit à celui de la croyance elle-même.

Définir comme le droit d'une personne son refus de voir mettre en cause ses convictions religieuses, c'est ouvrir la voie à une sorte d'ordre moral.

Le second critère de comparaison entre sécularisation religieuse et laïcisation est celui de l'accord entre le caractère public de la puissance commune et la totalité indivisible du peuple. Or, sur ce point, la persistance du marquage confessionnel des institutions politiques communes à tous induit une discrimination psychologique et morale implicite, à l'égard des citoyens qui ne partagent pas la confession de référence, ou n'ont aucune confession. Ils ne peuvent se reconnaître dans des symboles, des pratiques, qui n'ont pas de signification pour eux. A tel point que les représentants de la religion catholique eux-mêmes ont lutté pour la séparation de l'Etat et de toute Eglise quand s'imposait une autre religion « officielle » : la religion protestante dans sa version calviniste, aux Pays-Bas (au XIXe siècle) ou l'Eglise luthérienne, Eglise d'Etat au Danemark aujourd'hui.

Si la justesse du principe de laïcité semble de mieux en mieux reconnue, les instances religieuses qui bénéficient encore un peu partout en Europe d'emprises

importantes sur la sphère publique acceptent mal de s'en dessaisir. La Commission européenne semble encore soucieuse de les satisfaire, sans doute pour conjuguer l'ultralibéralisme en matière économique et sociale avec la religion dévolue au supplément d'âme d'un monde sans âme.

L'Europe laïque va de pair avec l'Europe d'une culture émancipatrice dont elle esquissa le programme à l'époque des Lumières. Mais elle a partie liée, également, avec l'Europe sociale qui est à construire.

Voir : Allemagne ; Belgique ; Blasphème ; Egalité ; Espagne ; Laïcité ; Sécularisation ; Universel

Euthanasie

En grec ancien, l'*eutanasia* est littéralement la bonne mort, c'est-à-dire la mort douce, sans souffrances. De là l'euthanasie comme pratique médicale consistant à provoquer la mort lorsque la survie ne peut se faire qu'au prix de souffrances insupportables, et irrémédiables.

S'arrogeant un droit de regard sur la façon dont tous les hommes, et pas seulement leurs fidèles, conduisent leur vie, les religions monothéistes entendent également régenter la fin de vie. Elles sacralisent la vie en disant qu'elle vient de Dieu et que Dieu seul peut y mettre un terme. Partout où ces religions ont été influentes, les législations ont intériorisé cette vision particulière. Cela aboutit à entraver voire à proscrire toute décision de soi sur soi, toute maîtrise volontaire et libre de leur fin de vie par les personnes qui sont les premières concernées. Ce déni de liberté est aussi grave que celui qui consiste à interdire à la femme la liberté de choisir quand elle décide de donner la vie. Avec à la clef des souffrances qui n'ont pourtant rien de fatal.

Ainsi, pendant longtemps, l'euthanasie passive, qui interrompt simultanément des soins inutiles et des souffrances liées à une vie devenue insupportable, a été impossible, avant d'être un peu mieux tolérée. Quant à l'euthanasie active, suicide assisté par administration de substances qui entraînent le décès, elle reste proscrite, en grande partie sous l'influence de milieux religieux. Cette mise en tutelle obstinée conjugue une sorte de mépris de la liberté et une cruauté inconsciente. Elle semble oublier que nul n'envisage de mettre fin à sa vie sans motif grave, comme l'est le constat d'une souffrance irrémédiablement incurable et d'une déchéance des fonctions qui font tout le prix de la vie humaine.

Aujourd'hui, le débat éthique et juridique doit se laïciser, en s'émancipant de la vision religieuse. Celle-ci ne disparaît pas, mais elle doit redevenir un choix privé et exercer son magistère moral sur les seuls croyants, qui, en tant qu'individus, restent malgré tout libres de s'y conformer ou non.

Le « droit de mourir dans la dignité » est en effet une figure essentielle de l'estime de soi et de la liberté de décider de son être. Son approche éthique raisonnée doit bien sûr tenir compte de la gravité de ce qui est en jeu. Les athées ou les agnostiques tiennent autant à la vie que les croyants dogmatiques. Il faut donc un luxe de précautions pour s'assurer que la personne dispose de son libre arbitre et qu'elle est bien consentante pour toute mesure d'euthanasie active comme pour tout refus d'acharnement thérapeutique. Une élaboration soignée des conditions propres aux deux types d'euthanasie est essentielle. Mais il est nécessaire de poser le principe même de la libre disposition de soi et de sa vie, tant dans son moment final que dans sa conduite délibérée à mesure qu'elle s'écoule.

Voir : Autonomie ; Avortement ; Droit laïque ; Liberté de conscience

Excision

Qu'elle soit justifiée par des arguments religieux ou coutumiers, l'excision du clitoris, voire des petites lèvres de l'organe sexuel féminin, est objectivement une mutilation. Mutilation physique d'abord, rarement dépourvue de risques pour la santé. Mutilation sexuelle ensuite, avec privation à vie du plaisir clitoridien puisque l'ablation du clitoris ne permet plus que le plaisir vaginal. Dans les cas extrêmes de mutilation, comme la couture des lèvres, l'acte sexuel devient une souffrance. Bref, une femme excisée n'est plus entière. Elle ne dispose plus de son intégrité physique et elle a perdu une partie des possibilités de jouissance liées à cette intégrité. La mutilation physique devient morale et psychologique. De surcroît, elle est vite découverte comme une chose subie du fait d'une instance de pouvoir extérieure, incarnée par l'homme, la société, la famille, la religion, et finalement tout ce qui préexiste à la vie personnelle de la femme, faisant peser sur elle un déterminisme auquel elle ne résiste pas si la fatalisation a fait son œuvre.

La révolte, puis la dénonciation et le refus peuvent être l'occasion de subir d'autres violences de la part des autorités diffuses ou explicites du groupe. Mariatou Koita, Malienne de vingt-quatre ans vivant en France, dénonça en 1999 les pratiques d'excision. La réprobation de sa communauté se fit menaçante. Mais la France laïque la défendait. Les droits humains incluent la disposition d'un corps intact et font donc de toute mutilation, quel qu'en soit le prétexte, un délit. Seules les ablations requises par des raisons sanitaires sont licites, mais on hésitera alors à parler de mutilation dès lors que le but est la santé et l'accomplissement de l'ensemble des fonctions vitales.

En quoi la laïcité est-elle ici concernée ? En plaçant une loi commune fondée sur les droits humains au-dessus de tout particularisme religieux ou coutumier, elle fournit un levier d'émancipation à toutes les personnes victimes de l'oppression religieuse ou coutumière. Hélas, ce levier peut parfois être brisé par la pression communautariste, qui tente de faire peser la honte sur les personnes désireuses de s'émanciper, et ainsi de les en dissuader. L'invocation compassionnelle d'un respect abstrait de tous les traits dits culturels d'un groupe devient dans ce contexte une complicité objective avec l'oppression.

Ici comme ailleurs, il ne faut pas hésiter à affirmer la laïcité. Ne pas avoir le courage de le faire, c'est consacrer le pouvoir de nuisance de traditions rétrogrades.

Voir : Droits de l'enfant ; Emancipation ; Femme, féminisme ; Liberté de conscience

Fanatisme

Revenons à l'étymologie, si instructive : *profanus*, en latin, veut dire « hors du temple ». Hors du temple point de salut. *Fanum*, c'est le temple. *Fanaticus* signifie « ce qui se rapporte au temple ». Le *fanaticus* est l'être inspiré, en délire, qui se croit et même se vit comme transporté ou habité par la divinité, à l'instar des prêtres de Cybèle qui entraient en transe pendant le culte rendu à la déesse. D'où le sens courant du mot « fanatique » : qui se croit inspiré par la divinité, illuminé, habité par une passion aveugle et sans bornes.

On sait ce que le fanatisme implique de violence, d'intolérance, de haine de l'autre. Dans le cas du « fanatisme », la conscience adhère totalement et sans nuance à une croyance, au point que la raison s'en trouve asphyxiée. Le fanatique abdique toute exigence de distance à soi et de lucidité intellectuelle, et en vient à méconnaître toute distinction entre croire et savoir. Nul être humain ne mérite pour lui respect s'il ne se conforme pas à sa prétendue vérité. Le fanatisme articule une façon d'être à une conception des choses, et c'est à ce double titre qu'il convient de l'examiner avec lucidité. Le fanatique ne connaît pas la sérénité. La croyance envahissant l'être et absorbant en elle tous les autres registres de la conscience se fait totalitaire. Elle ne laisse aucun répit et ne ménage aucune distance. La hargne du fanatique voire la cynique froideur de sa résolution sont les affects inquiétants d'un tel monolithisme. Il n'y a plus dès lors place pour le doute, cette vigilance de soi sur soi, ni pour la conscience réflexive qui distingue savoir et croire, avoir la foi et connaître. Dans ce cas de figure, la croyance religieuse devient aveuglement solipsisme (mot à mot : « fait d'être seul avec soi-même »), fermeture à l'autre.

Sans le doute, sorte d'inquiétude et de modestie intérieures, la ferveur de la foi devient enfermement, dogmatisme, voire obscurantisme. Le fanatisme a montré à de multiples reprises sa dimension mortifère. Les « fous de Dieu », quelle que soit la religion dont ils se réclament, oublient la libre spiritualité qui se vit comme témoignage délié. On sait que l'absence de distance à soi et de conscience réflexive signe la posture mentale du fanatisme et que sa traduction concrète en est la froide détermination à tuer ou à détruire.

Pour conclure, une brève citation de Jean-Jacques Rousseau, tirée du *Contrat social* : *« La terre entière regorgerait de sang et le genre humain périrait bientôt si la philosophie et les lois ne retenaient les fureurs du fanatisme, et si la voix des hommes n'était plus forte que celle des dieux. »*

Voir : Antisémitisme ; Cléricalisme ; Inquisition ; Intégrisme ; Intolérance ; Pureté du sang

Fanatisme (selon Voltaire)

Quelques formules fortes de l'article « Fanatisme » du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. Hélas, ces propos sont encore actuels.

> « Le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste ; celui qui soutient sa folie par le meurtre, est un fanatique. Jean Diaz, retiré à Nuremberg, qui était fermement convaincu que le pape est l'Antéchrist de l'Apocalypse, et qu'il a le signe de la bête, n'était qu'un enthousiaste ; son frère Barthelemi Diaz qui partit de Rome pour aller assassiner saintement son frère, et qui le tua en effet pour l'amour de Dieu, était un des plus abominables fanatiques que la superstition ait pu jamais former.
>
> […] Le plus détestable exemple de fanatisme est celui des bourgeois de Paris qui coururent assassiner, égorger, jeter par les fenêtres, mettre en pièces la nuit de la Saint-Barthélemi leurs concitoyens qui n'allaient point à la messe.
>
> […] Il n'y a d'autre remède à cette maladie épidémique que l'esprit philosophique, qui répandu de proche en proche adoucit enfin les mœurs des hommes, et qui prévient les accès du mal ; car dès que ce mal fait des progrès, il faut fuir, et attendre que l'air soit purifié.
>
> […] Que répondre à un homme qui vous dit qu'il aime mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, et qui en conséquence est sûr de mériter le ciel en vous égorgeant ? »
>
> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*,
> Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

Femme, féminisme

« La femme est l'avenir de l'homme. »

Louis ARAGON.

En affranchissant la loi commune de la religion, la laïcité constitue un levier majeur de l'émancipation des femmes et de la lutte féministe qui en est le vecteur. Pourquoi ? Parce que les trois monothéismes ont sacralisé les normes de la société patriarcale qui les a vus naître. Ainsi, étourdiment, des responsables religieux ont prêté à leurs dieux supposés éternels (et de genre toujours masculin) des préjugés historiquement déterminés, on ne peut plus tributaires des données immanentes de sociétés marquées par un temps et un lieu. Etrange transcendance que celle qui absolutise des réalités datées, toutes relatives !

Que les premières déclarations des droits humains se soient explicitement référées à *l'homme* ne doit pas nous tromper. Le même terme désigne alors non le sexe mais l'espèce humaine, comprise dans son universalité, et la différence de sexe ne doit pas nous le faire oublier. Si les êtres humains naissent « libres et égaux en droit », la différence de sexe ne saurait être différence de droits. Olympe de Gouges le souligne, mais à son époque elle ne peut le faire qu'en rédigeant une « Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne ». Et Condorcet précise que l'égalité des sexes fera du bien à tous les hommes.

Plus de deux siècles après, un constat s'impose. L'héritage des sociétés patriarcales pèse encore lourd aujourd'hui, et l'exigence d'une authentique universalité des droits humains se fait toujours sentir. L'humanisme compris comme projet d'accomplissement universel fait de l'émancipation de la femme une pierre de touche de l'émancipation de tous les êtres humains. *« La femme est l'avenir de l'homme »* : c'est ainsi que Louis Aragon a formulé le passage obligé par un humanisme révolutionnaire, décidé à élever au meilleur d'eux-mêmes tous les êtres humains. Une belle perspective, qui tient encore du rêve en bien des endroits du globe.

Quel rêve ? Finie, la domination sexiste existe assortie de violences plus ou moins cachées, oubliée, la tyrannie ordinaire qui prétend se fonder sur une différence de nature, abolies, les discriminations avouées ou hypocrites. L'être humain de sexe féminin doit briser le « plafond de verre » qui consacre en silence la violence d'une

histoire. Tout ce qui lui voilait le champ des possibles et l'assignait à résidence dans le deuxième sexe doit disparaître à jamais. Et d'abord dans les consciences, si longtemps portées à intérioriser une infériorité imaginaire.

Les premières conquêtes montrent le chemin. C'est *ensemble* que les êtres humains de sexe féminin et masculin ont fait reconnaître, entre autres, le droit de donner la vie par libre décision et non par contrainte, la légitimité d'une sexualité de plaisir, la disparition de la notion machiste de « chef de famille », l'égalité de principe des hommes et des femmes. Délivrant la loi commune de la tutelle religieuse, la laïcité a permis et encouragé cette émancipation, en refondant le droit sur la conscience de ce qui est dû à tout être humain sans distinction aucune, et notamment une égale liberté de choisir sa conduite comme son être, en bref de *se choisir*. Pour cela il fallait affranchir la loi commune de normes religieuses inscrites dans les trois monothéismes, qui avaient imprudemment sacralisé la domination machiste.

La déconstruction idéologique puis psychologique des préjugés sexistes est donc plus que jamais à l'ordre du jour, et ce n'est pas une mince affaire. Du sexe des jouets à l'« éternel féminin », de l'éducation différentielle des sexes à la distribution convenue des rôles, d'une discrète hiérarchie des salaires à une sous-représentation manifeste des femmes dans les instances de décision économique et politique, les ressorts de la discrimination consentie ou imposée sans ambages semblent survivre obstinément à la déclaration formelle de l'égalité.

Voilà un défi à relever pour l'humanisme qu'on dira féministe avant de pouvoir lui ôter tout adjectif. Car l'humanisme ne peut être réellement lui-même tant que la moitié du genre humain vit dans la sujétion ou l'inégalité effective de droits. Comme on le sait, d'autres sujétions que celle du sexisme ont la vie dure. L'exploitation économique et sociale de l'être humain par l'être humain, entre autres. Mais en caractérisant le sort fait à la femme comme le révélateur et la mesure du degré d'émancipation générale, Fourier et Marx ont dit l'essentiel. Car longtemps la condition féminine a concentré en elle toutes les aliénations : celles du prolétariat, des enfants, des femmes cantonnées au foyer ou rivées à la double journée, des personnes privées d'instruction et de culture. Le tout légitimé et fatalisé par une sempiternelle invocation de la nature, voire d'un Dieu étrangement machiste du fait de son enlisement dans les préjugés d'une époque. Invocation bien commode pour innocenter des rapports de pouvoir historiquement déterminés.

Mais, sur fond de désarroi provoqué par une mondialisation néolibérale qui lamine les conquêtes sociales, un processus de *désémancipation* est apparu aujourd'hui. Des fanatismes religieux interprètent littéralement les textes normatifs légués par l'époque patriarcale pour reconduire les femmes au rang de « deuxième sexe », selon le titre du célèbre livre de Simone de Beauvoir. Les pires régressions sont dès lors possibles, si ce n'est déjà très réelles, y compris dans les pays qui s'étaient engagés dans la voie de l'émancipation laïque, comme l'a souligné Elisabeth Badinter.

En Tunisie, certains religieux ont voulu définir constitutionnellement la femme comme « complémentaire de l'homme » et non plus comme son égale. Le droit commun risque de repasser sous la tutelle du droit canon religieux là où la désespérance sociale nourrit l'intégrisme et les reflux vers des traditions rétrogrades. Sous prétexte de respect de la diversité des cultures, l'équivoque « droit à la différence » tend à promouvoir la différence des droits. Et voilà bientôt la femme privée de son statut de sujet juridique de plein droit, assignée à résidence au bon vieux foyer d'antan, voire condamnée à voiler entièrement son corps et à ne découvrir le monde que les yeux retranchés derrière un grillage de toile. Inversant les rôles, ce machisme captateur de sacré reprend l'antienne classique, source ordinaire de tant de souffrances pour les femmes. Ce n'est pas à l'homme de maîtriser ses pulsions, mais à la femme de ne pas le tenter par sa puissance de séduction. Moyennant quoi la voilà recluse et cachée, voilée par précaution prétendue, dessaisie de son libre arbitre sous prétexte de moralité.

L'homme quant à lui continue à jouir de la plénitude d'une position dominatrice, à montrer son visage et ses cheveux, à déployer impunément ses stratégies de séduction, à regarder droit dans les yeux sans qu'on y voie malice…

Voir : Egalité ; Emancipation ; Genre ; Voile

Feuerbach, Ludwig (1804-1872)

« L'homme affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même. »

Ludwig FEUERBACH,
Manifestes philosophiques.

L'idée que la religion est le seul fondement possible de la morale a la vie dure. En une époque où l'on parle de perte des repères et où certains penseurs religieux s'empressent, sans fondement, d'imputer cette perte à la laïcisation des sociétés, il faut en revenir à une approche raisonnée des rapports entre l'exigence morale et la religion. Feuerbach a consacré une grande partie de son œuvre à une réflexion sur la signification humaine des religions. Avec l'idée première que les religions font sens en ce qu'elles expriment quelque chose de la réalité humaine qui se projette en elles. Ainsi la théologie tend-elle à s'expliquer par l'anthropologie. Il ne s'agit pas alors de dénier la portée du phénomène religieux, mais de l'interpréter.

Le naturalisme feuerbachien réfère toute réalité culturelle aux potentialités inscrites dans l'homme. La richesse potentielle de l'accomplissement humain peut se réaliser de façon variable. Elle est souvent plus grande que ce qui s'en actualise à un moment donné. L'écart peut rester inconscient dans les situations de conscience aliénée. Il se manifeste indirectement dans la projection qui consiste à attribuer à un être transcendant et tout-puissant (Dieu) des perfections propres à l'homme. L'aliénation religieuse consacre le fait que l'homme se dessaisit de telles perfections en les tenant pour étrangères à sa nature, ou inaccessibles. Ainsi de la moralité, à laquelle ce genre d'aliénation ôte son caractère humain, et qui est dite sainte, ou inspirée par Dieu. Bref, le meilleur de l'homme ne lui viendrait pas de lui-même.

Selon Feuerbach, la religion peut être considérée comme une conscience de soi de l'homme, mais elle n'en est pas moins aliénation dès lors que l'homme ne sait pas que la religion est bien une telle conscience et qu'il se rapporte à Dieu comme à un être tout autre. L'anthropologie feuerbachienne réinscrit le sentiment de la moralité et du droit dans la nature humaine, et fait de sa sanctification un processus *a posteriori*. La religion n'engendre pas un tel sentiment : elle ne fait que lui donner un caractère sacré. C'est pourquoi il importe de ne pas renverser la cause et l'effet dans la généalogie. Feuerbach souligne alors le danger que fait courir aux libertés humaines le fait de vouloir assujettir à un *credo* obligatoire le droit ou la morale.

Un extrait du livre majeur de Feuerbach illustre sa philosophie. Il pose l'indépendance du sentiment moral par rapport à la religion :

> « Si à une époque où la religion était sainte, nous trouvons respectés le mariage, la propriété, les lois de l'Etat, ce phénomène n'a pas sa raison dans la religion, mais dans la conscience originaire et naturelle de la moralité et du droit, qui considère comme saints par eux-mêmes les rapports juridiques et moraux. Celui pour lequel le droit n'est pas saint par lui-même ne le considérera jamais comme saint par l'effet de la religion. […] Là où l'on fonde la morale sur la théologie, le droit sur l'institution divine, on peut justifier et fonder les choses les plus immorales, les plus injustes, les plus honteuses. Je ne puis fonder la morale sur la théologie que si je détermine préalablement l'être divin par la morale. […] Nous n'avons pas besoin d'un droit d'Etat chrétien. »
>
> Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*,
> traduction Jean-Pierre Osier,
> Paris, Maspero, 1968, page 429.

Voir : Autonomie ; Morale ; Raison ; Religion

Foi

La foi comporte une forte intensité de conviction subjective, quasiment exclusive de tout doute en ce qui concerne l'implication de la conscience dans son adhésion intérieure à ce qu'elle croit. Mais elle peut s'assortir de la conscience de ne détenir aucune preuve objective. Ainsi de l'existence de Dieu, dont le caractère indémontrable n'altère pas la foi de celui qui croit en lui.

La conscience de soi de la foi ou de la croyance comme telle est là encore essentielle, ne serait-ce que pour permettre la tolérance à l'égard de celui qui n'a pas la foi. C'est une foi inconditionnelle qui conduit Job à accepter toutes les souffrances que Dieu lui inflige, sans autre motif que celui de le mettre à l'épreuve. Job se résigne : « Comment donc un mortel aurait-il raison contre Dieu ? » (Livre de Job 9, 2).

C'est Paul qui écrit, dans l'Epître aux Hébreux (11, 1 et 17) : *« La foi est la garantie de ce qu'on espère, la preuve de ce qu'on ne voit pas […]. C'est par la foi qu'Abraham, mis à l'épreuve, offrit résolument Isaac en sacrifice. »*

Voir : Croyance ; Kant ; Lucidité ; Obscurantisme ; Platon ; Spinoza

Fondamentalisme

A l'origine, le « fondamentalisme » désigne la tendance conservatrice née pendant

la Première Guerre mondiale dans certains milieux protestants américains attachés à une interprétation littérale des dogmes. Il s'agissait de revenir aux seuls « fondements » ou « fondamentaux », en amont des interprétations qui auraient perverti le message originel de la religion. Cette démarche a souvent coïncidé avec le refus des interprétations qui s'efforçaient de transposer les enseignements du texte biblique plutôt que de les prendre à la lettre. Fréquemment, elle va de pair avec un certain fidéisme littéraliste, voire avec l'obscurantisme, comme on le voit dans la dénonciation par certains extrémistes protestants américains des théories darwiniennes de l'évolution et de leur enseignement universitaire, jugés incompatibles avec la littéralité du récit biblique de la Création.

Le mouvement des chrétiens *born again* (nés à nouveau) n'est pas sans relation avec ce fondamentalisme, forme de réaction contre les modernisations plus ou moins opportunistes du discours religieux. L'Eglise catholique n'a pas non plus été épargnée par ce genre de tendances, qui ont notamment nourri le refus des adaptations lancées par le concile de Vatican II (1962) et plus récemment les commandos anti-avortement ou les manifestants fanatiques contre le mariage pour tous.

Gilles Kepel fournit un éclairage important dans *La Revanche de Dieu* (Paris, Le Seuil, « Points Actuels », 1991). Il y brosse un tableau des « chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde » (sous-titre de l'ouvrage). Le livre décrit les progrès spectaculaires des mouvements religieux qui ont lancé deux types d'offensive pour s'imposer. L'une, l'« offensive par le haut », s'efforce de conquérir le pouvoir politique et la maîtrise des grandes institutions publiques. L'autre, l'« offensive par le bas », investit graduellement la société civile, notamment par un entrisme habile dans le monde social et associatif. Il en va ainsi, notamment, du rôle du fondamentalisme dans l'évangélisme américain, chez les charismatiques catholiques, dans le judaïsme orthodoxe (loubavitch) aussi bien en Israël que dans la diaspora juive, et enfin dans l'islam piétiste (tabligh), très présent en de nombreux pays marqués par la religion musulmane. Comme l'Afghanistan au temps des talibans. Cette « islamisation par le haut » a été arrêtée en divers endroits, notamment en Algérie, lors de l'interruption du processus électoral qui risquait de conduire à l'instauration d'un Etat islamique dur.

C'est alors que les intégristes et les fondamentalistes de l'islam politique ont misé sur l'« islamisation par le bas », à la faveur des déshérences et des frustrations subies par des populations victimes de la souffrance sociale, liée à la mondialisation néolibérale, et de la corruption de leurs dirigeants, mais aussi des injustices d'un « ordre mondial » régi par les diktats d'une superpuissance attachée surtout à promouvoir ses seuls intérêts. Les réseaux sociaux islamistes mis en place regroupent des centaines de milliers de personnes dans le monde.

A la lumière de telles évolutions, il est de plus en plus clair que la laïcité va de pair avec l'exigence de justice sociale et de droit international authentique. Faute de quoi la guerre des dieux risque de fournir son scénario catastrophe à l'affrontement des hommes que contient virtuellement toute situation d'oppression et d'exploitation.

Voir : Fanatisme ; Intolérance ; Liberté de conscience

Galilée (1564-1642)

> « L'intention du Saint-Esprit est de nous enseigner comment on doit aller au ciel, et non comment va le ciel. »
>
> GALILÉE, dans une lettre à la grande-duchesse Christine.

Après la dramatique affaire Giordano Bruno, l'affaire Galilée constitue une nouvelle preuve de la nocivité des prétentions cléricales à l'époque où l'Eglise catholique entendait contrôler et censurer toute la culture humaine. L'art, la science, la philosophie (qui devait être *ancilla theologiæ* : « servante de la théologie ») sont ainsi placés sous haute surveillance. Dans *La Formation de l'esprit scientifique*, Gaston Bachelard appelle « obstacle épistémologique » ce qui entrave l'avènement des connaissances scientifiques. On peut dire qu'à la fin de l'époque médiévale et à la Renaissance la religion institutionnalisée a constitué un obstacle épistémologique majeur pour l'astronomie, la physique, la biologie, et plus généralement pour l'esprit de recherche multiforme concernant l'explication du réel.

Galilée fait partie, comme Giordano Bruno, des héros de la laïcité. Persister à affranchir la science de la tutelle religieuse est en effet héroïque quand pèse la menace de mort. Certes, Galilée s'est finalement rétracté. Le souvenir du supplice de Bruno a sans doute joué. Mais, devenu un vieil homme brisé par les menaces et les procès d'intention, humilié par des ignorants, il n'a pourtant pas démérité. « Et pourtant elle tourne… » Triste rappel et vain murmure devant des religieux obstinés dans la bêtise brutale. On attend toujours une vraie réhabilitation, et de vraies excuses, de l'Eglise catholique. Pour Galilée, bien sûr, mais aussi pour Giordano Bruno.

Après le développement de l'héliocentrisme copernicien (le Soleil, centre de référence des mouvements célestes), la vision chrétienne du cosmos est bouleversée. C'en est fini du géocentrisme naïvement affirmé à travers une lecture littérale de la Bible. L'infinitisation de l'univers ébranle le grand récit chrétien de la Création. Que devient dès lors le finalisme providentiel, à la mesure de l'homme et de ses repères empiriques ? Tout cela n'est-il pas qu'un anthropocentrisme naïf, dont le récit religieux serait la légende apposée sous une image pour en commenter le sens ? L'onde de choc conduit un Pascal à dire tout haut l'angoisse de se savoir inséré entre deux infinis. Giordano Bruno, lui, a été radical. L'univers est infini, et peuplé de mondes innombrables. Pas de centre, pas de repères, pas de limites définissables puisqu'il y a toujours un au-delà de l'horizon, ligne visuelle qui recule à mesure qu'on avance. Pascal, quant à lui, va jusqu'à faire une place au discours du libertin qui s'interroge sur la place de l'homme dans un univers décentré.

Le monde n'est plus ce cosmos ordonné autour de l'homme et pour lui, monde clos qu'Alexandre Koyré oppose à l'univers infini dans le titre d'un livre célèbre (*Du monde clos à l'univers infini*).

Galileo Galilei naît à Pise le 15 février 1564. En 1609, il construit ses premières lunettes astronomiques, dont il fait un usage scientifique révolutionnaire qui confirme les découvertes de Copernic. En 1610, dans le *Sidereus Nuncius* (*Le Messager des étoiles*), il reprend implicitement à son compte la conception de Copernic. L'Eglise va le mettre en accusation en lui opposant les Ecritures saintes, interprétées littéralement. Soucieuse d'écarter tout ce qui fait douter de ses dogmes, elle oppose un principe d'autorité au principe de raison. En l'occurrence, cette autorité opposée à la science est celle des Ecritures.

Dans le Livre de Josué, Dieu ordonne au Soleil de s'arrêter, ce qui suppose que c'est bien lui qui tourne autour d'une Terre immobile. Le contexte est celui d'une bataille livrée par Josué venu secourir les habitants de Gabaon contre les rois amorites. Au moment où l'armée de ces rois s'enfuit, Josué a besoin de parachever sa victoire. Il demande donc au Soleil de suspendre sa course : *« Soleil, arrête-toi sur Gabaon. Lune, sur la vallée d'Ayyalôn ! Et le Soleil s'arrêta et la Lune s'immobilisa jusqu'à ce que la nation fût vengée de ses ennemis. […] Le Soleil s'immobilisa au milieu des cieux et il ne se hâta pas de se coucher pendant près d'un jour entier »* (Livre de Josué 10, 12-13).

Galilée connaît parfaitement ce passage. Il ne critique pas la Bible et ne voit pas de contradiction car pour lui savants et théologiens ne parlent pas de la même chose ou ne l'évoquent pas de la même manière. Il développe l'idée que les textes bibliques décrivent le réel tel qu'il apparaît aux hommes, car leur rôle didactique exige qu'ils partent des représentations spontanées. En revanche, la science, comme décryptage du « grand livre de la nature », écrit selon lui « en caractères mathématiques », met en évidence une réalité objective distincte des apparences. Deux niveaux sont donc distingués : celui des apparences phénoménales et celui des mouvements réels, régis par des lois invisibles. Galilée reconduit ainsi l'avertissement de Copernic dans la lettre préface du *De revolutionibus orbium cœlestium*. Dieu s'adresse aux hommes à la fois par les Saintes Ecritures et par le « livre de la nature ». C'est pourquoi la science qui déchiffre le livre de la nature ne contredit pas véritablement les Saintes Ecritures, mais se situe dans un autre registre, et doit rester libre de se développer. La découverte des taches solaires (*macchie solari*) a définitivement convaincu Galilée que la cosmologie d'Aristote adoptée par l'Eglise est fausse : les corps célestes ne sont pas plus incorruptibles que les corps terrestres.

Rendant publics ses premiers travaux, Galilée déplaît au Saint-Office de Rome, qui met en cause ses thèses dès 1615. C'est d'ailleurs la même année que le *De revolutionibus* de Copernic est mis à l'Index. Le pape Paul V convoque Galilée à Rome. Il lui interdit de défendre publiquement les thèses du chanoine polonais. Galilée s'incline

et se tait durant sept ans. Il va poursuivre en silence ses travaux et publier, en octobre 1623, *Il Saggiatore* (*L'Essayeur*), qu'il dédie au nouveau pape Urbain VIII. Il expose la méthode de la science physique et lance sa célèbre formule : *« Le grand livre de la nature est écrit en caractères mathématiques. »* En février 1632, il fait imprimer à Florence le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. Urbain VIII se reconnaît-il dans Simplicio, l'aristotélicien qui nie le mouvement de la Terre et s'oppose à Sagredo qui le démontre ? Toujours est-il que le pape condamne l'ouvrage et ôte son appui à Galilée.

Le procès du savant est perdu d'avance, car le pape en a décidé ainsi. Et chacun sait que depuis les *Dictatus papæ* de 1075 il est infaillible. Le procès s'achève le 16 juin 1633 par un verdict sans appel : *« Ledit Galilée sera appelé à abjurer, condamné à la réclusion […], et sommé de ne plus discuter de ses théories sous peine de sanctions infligées aux relaps. Son œuvre, comme celle de Copernic, sera mise à l'Index. La sentence sera envoyée à tous les membres du clergé et sera lue en présence du plus grand nombre de ceux qui professent l'art des mathématiques. »*

Vient alors l'humiliation d'un vieil homme, sommé de renier toute sa vie de savant et de se rétracter à genoux. Galilée abjure ses théories *« qui n'étaient pas en parfaite harmonie avec la Bible »* et reconnaît par force la « dépravation hérétique » dont l'accuse le Saint-Office. Par trois fois il est contraint de jurer qu'il s'est trompé : *« Je ne soutiens pas et j'abandonne l'opinion de Copernic ; je n'ai plus de doute et je tiens celle de Ptolémée pour très vraie. Oui, la Terre est fixe, au centre du monde. Et puis, je suis entre vos mains, faites de moi ce qu'il vous plaira. »*

En 1638, Galilée couronne malgré tout son œuvre en faisant publier à Leyde ses *Discorsi* (*Discours et démonstrations mathématiques concernant deux nouvelles sciences touchant la mécanique et les mouvements locaux*). Il y démontre la loi de la chute des corps : les espaces parcourus par les corps en chute libre, uniformément accélérée, sont proportionnels aux carrés des temps. Galilée, assigné à résidence dans sa maison d'Arcetri, y meurt le 8 janvier 1642. Son procès ne sera jamais rejugé, même après Vatican II. Jean-Paul II s'en tire comme un bon jésuite, par un propos relativiste. Il stipule que l'œuvre de Galilée peut donner lieu à des interprétations diverses ! A Florence, la tombe de Galilée porte en guise d'épitaphe le rappel de la vérité niée par l'Eglise : « *Eppur si muove !* »

Voir : Cléricalisme ; Index (*Index librorum prohibitorum*) ; Intolérance ; Obscurantisme

Gallicanisme

Dérivé étymologiquement de la racine latine *gallicanus* (« gaulois ») attestée de 1355, le terme gallicanisme recouvre une doctrine politico-religieuse selon laquelle le roi de France est maître dans son royaume et ne saurait se soumettre au pape pour ce qui concerne les affaires temporelles. Dans le couple entre l'autorité spirituelle du pape et l'autorité temporelle du roi ou de l'empereur, la lutte pour la préséance n'a pratiquement jamais cessé. En Angleterre, elle a débouché sur l'anglicanisme, source d'une nouvelle religion. L'indépendance de la nouvelle Eglise par rapport au pouvoir du pape s'affirme fortement par le fait que son chef n'est autre que le roi lui-même.

En France, l'indépendance du pouvoir royal n'est pas allée jusque-là, mais la théorie de la monarchie de droit divin a investi la personne du roi d'une sacralité de principe dont la puissance n'a rien à envier à celle du chef anglican. Cette doctrine est radicalisée sous Louis XIV et théorisée par Bossuet dans sa célèbre *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*. Le roi y est déclaré « ministre de Dieu sur la terre », et son pouvoir, avec une telle délégation, est donné comme absolu, c'est-à-dire, selon

l'étymologie, délié de toute contrainte ou obligation. Monarque de droit divin, il n'a pas de comptes à rendre à son peuple mais seulement à son Dieu, en respectant notamment les exigences morales et spirituelles de la religion.

Un tel monarque reconnaît au pape la primauté d'honneur et de juridiction mais conteste sa toute-puissance au profit des conciles généraux de l'Eglise qui se tiennent en chaque Etat. Les souverains ont un droit de regard sur les affaires religieuses dans leurs Etats respectifs. Ainsi, l'investiture des évêques doit rester une prérogative royale, même si le pape revendique pour lui seul un tel pouvoir et le rappelle régulièrement aux autorités séculières, c'est-à-dire inscrites dans le siècle.

La laïcité n'est pas le prolongement modifié du gallicanisme. Car là où ce dernier entend conférer au roi un pouvoir de contrôle sur les institutions religieuses, la laïcité procède à un découplage radical de la religion et de la politique, libérant les Eglises de toute ingérence de l'Etat, pour ne plus laisser de place qu'à la fonction régulatrice des lois communes.

Voir : Anglicanisme ; Cléricalisme ; Religion

Gandhi, Mahatma (1869-1948)

Héros de la non-violence et de la laïcité indienne, Gandhi mérite une belle place dans ce dictionnaire. Son courage obstiné, sa grandeur d'âme, sa générosité ont servi son combat politique pour une émancipation multiforme. Contre le colonialisme anglais, qui conjugue avec cynisme les bonnes paroles et la répression brutale, il a su construire un rapport de force victorieux. Mais les fanatismes religieux ne lui ont pas permis de réaliser son rêve d'une Inde laïque, universaliste, et résolument engagée dans la rupture avec les traditions les plus aliénantes. Il a fait siennes les causes les plus difficiles dans un pays maltraité par les colons anglais et peu affranchi du machisme traditionnel ainsi que des réflexes liés au système des castes. Il s'est battu pour tous les opprimés : les femmes, les intouchables, les ouvriers et les paysans exploités, les victimes de la discrimination raciale ou des dogmes religieux rétrogrades. Il a tenté de construire, par la laïcité (en anglais, *secularism*), la concorde entre sikhs, chrétiens, hindous et musulmans. Son désespoir fut de n'avoir pu y parvenir. La partition de l'Inde et du Pakistan fut son crève-cœur. Lui-même est mort victime du fanatisme religieux, comme des millions d'Indiens au même moment. Sa haute figure reste dans l'histoire comme celle d'un des grands héros de l'émancipation humaine. Quelques mots sur sa vie, puis sur sa conviction laïque et sociale.

Mohandas Karamchand Gandhi naît le 2 octobre 1869 et meurt assassiné le 30 janvier 1948. Il fait des études de droit en Angleterre et lit nombre de textes de la religion hindouiste, qu'il adopte non sans s'instruire des autres doctrines religieuses. Son métier d'avocat le conduit en Afrique du Sud, où il prend fait et cause contre l'Apartheid en organisant une pétition pour le droit de vote des Indiens. Il s'indigne des discriminations raciales pratiquées par les Britanniques et les Boers, contre les Noirs mais aussi contre les nombreux Indiens immigrés (cent mille environ). Le succès de sa pétition, qui obtient dix mille signatures, le convainc de l'efficacité de la résistance non violente. En 1906, une nouvelle loi ségrégationniste est votée au Transvaal. Elle prévoit de ficher les Asiatiques pour contrôler leurs activités. Gandhi persuade trois mille délégués de refuser ce dispositif et de résister sans recourir à la violence. Il est arrêté et emprisonné pendant six mois. Dès 1909, il publie *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, où il expose sa conception du combat par la non-violence : le *satyagraha*. Il va l'appliquer de façon tenace en s'opposant à toutes les lois ségrégationnistes. Il ira en prison à plusieurs reprises. Le 30 juin 1914, Gandhi signe avec le général Smuts un accord pour l'abrogation de nombreuses lois raciales.

Le 18 juillet 1914, Gandhi rentre en Inde. En 1917, il se rend au Bihar à l'appel des cultivateurs de l'indigo exploités par les industriels anglais et les encourage à résister de façon non violente. Les cultivateurs obtiennent une amélioration de leur condition. Rentré à Ahmedabad, Gandhi soutient la grève des ouvriers textiles et, pour la première fois, témoigne de sa solidarité par un jeûne prolongé. Après la guerre, il adresse aux Britanniques un manifeste pour l'indépendance de l'Inde. Le 6 avril 1919, Gandhi appelle le peuple à cesser toute activité et à manifester publiquement. C'est un succès. Le 13 avril, à Amritsar, la population manifeste de nouveau malgré l'interdiction des Anglais. Le général Dyer fait tirer sur la foule pacifique. La tuerie est terrible : trois cents morts et mille blessés. Bouleversé, Gandhi suspend le *satyagraha*. Mais il imagine aussitôt une autre forme d'action non violente : le refus de toute coopération avec l'occupant britannique. Et il appelle au boycott des produits textiles d'origine européenne. Le Mahatma, comme on l'appelle désormais, est arrêté et condamné à six ans de prison. Il en purgera deux. A sa sortie, il réclame l'égalité pour les intouchables, qu'il appelle les *harijans*, c'est-à-dire les « enfants de Dieu ». Il entame deux grèves de la faim pour leur faire obtenir l'accès aux temples. Le 12 mars 1930, le Mahatma entreprend la « marche du sel » pour dénoncer le monopole anglais sur la vente de cette denrée. Un immense cortège se forme. Gandhi prend une poignée de sel et lance la désobéissance civile. Il est de nouveau arrêté. Les Anglais le libèrent et proposent d'échanger la fin de la désobéissance civile contre la libération des prisonniers politiques et l'abrogation des lois sur le sel. En août 1932, Gandhi est une fois encore emprisonné. Les droits des intouchables sont remis en question, et des tensions intercommunautaires s'exacerbent. Le 20 septembre, le Mahatma se lance dans une nouvelle grève de la faim. Le gouvernement britannique tergiverse.

En 1934, Gandhi se retire de la politique et laisse la place à Nehru. Convaincu de la nécessité de la laïcité pour assurer la cohésion entre les communautés, il s'aliène les extrémistes musulmans et surtout hindous. Il échappe à une première tentative d'assassinat. Son combat pacifique pour l'indépendance indienne se poursuit. Il rêve d'une Union indienne laïque où les religions pourraient coexister grâce à la neutralité de l'Etat et à l'émancipation par l'instruction comme par la justice sociale. Après des émeutes indépendantistes, il est de nouveau arrêté avec des membres du Parti du Congrès. En 1944, Churchill le fait libérer. La perspective de l'indépendance se rapproche, mais les communautés musulmane et hindoue se déchirent. Contre l'avis de Gandhi, la Ligue musulmane de Mohammed Ali Jinnah revendique la création d'un Etat indépendant à majorité musulmane. Jinnah refuse de participer au gouvernement provisoire de Nehru et appelle à une insurrection le 16 août 1946. Plusieurs milliers de

personnes sont tuées, dont cinq mille à Calcutta.

Gandhi veut éviter la partition de l'Inde, mais le 15 août 1947, lord Mountbatten annonce la création de deux nations indépendantes : le Pakistan et l'Inde. Les anciens colonialistes anglais continuent en fait à diviser pour régner ou préserver leurs intérêts en vue de la phase suivante. Un exode meurtrier de plusieurs millions de personnes se produit, selon une logique communautariste mortifère. On compte entre un et deux millions de victimes. Désespéré, Gandhi annonce qu'il jeûnera jusqu'à sa mort si les massacres ne s'arrêtent pas. Nehru parvient à les faire cesser. Gandhi recommence à se nourrir. Mais, le 30 janvier 1948, il tombe sous les balles d'un extrémiste hindou, Nathuram Godse, qui ne lui pardonne pas sa tolérance à l'égard des musulmans. A New Delhi, deux millions d'Indiens lui font des funérailles nationales.

La pensée de Gandhi est celle d'un humaniste soucieux d'un syncrétisme religieux débarrassé de tous les dogmes et centré sur la dimension éthique. Il a compris très vite que les dogmes sont source d'affrontements. Il fait un double pari : disparition graduelle des castes et de l'exclusion des intouchables, justice sociale et laïcité. Bref, il veut mettre en œuvre les leviers de l'émancipation. Evoquant les intouchables et le système des castes de l'Inde traditionnelle, Gandhi parle d'une « coutume qui répugne au sens moral de l'humanité ». Une telle pratique, selon lui, « ne peut et ne doit pas avoir la sanction de la loi d'un Etat laïque ». En novembre 1933, il est accusé de s'ingérer ainsi de façon indue dans la religion. A quoi il répond que, dans certaines situations qui mettent en jeu les droits humains, une telle ingérence se justifie. Cette position exemplaire atteste l'esprit laïque d'un homme dont nul ne peut contester par ailleurs la piété. Une loi générale fondée sur le droit doit l'emporter sur des coutumes religieuses discriminatoires.

Le 20 janvier 1935, Mahatma Gandhi intervient dans le même sens devant l'Assemblée législative. *« Même si l'ensemble de l'opinion hindoue s'oppose à la suppression de l'intouchabilité, je conseille à une législature laïque* [« secular »] *de ne pas tolérer une telle attitude. »* Logique avec lui-même, Gandhi pense que musulmans et hindous peuvent parfaitement coexister dans une Union indienne laïque, à partir du moment où ils ont des points communs essentiels pour l'organisation des cadres de la vie commune. Le 20 janvier 1942, Gandhi affirme : *« Nul conflit d'intérêts ne peut exister entre hindous et musulmans dès lors qu'il s'agit d'organiser la police, la justice, l'assainissement, ou l'utilisation de toilettes publiques. »* En septembre 1946, Gandhi affirme à un missionnaire chrétien : *« Si j'avais un pouvoir absolu, la religion et l'Etat seraient séparés. Pour ce qui me concerne, je jure par ma religion, je mourrais pour elle, mais c'est mon affaire personnelle. L'Etat n'a rien à voir avec cela. L'Etat aurait soin de votre bien-être, de votre santé, des communications, des relations étrangères, de la monnaie et ainsi de suite, mais pas de votre religion ni de la mienne. La religion est une affaire personnelle, et doit l'être pour tout le monde ! »* Afin d'approfondir par référence aux écrits de Gandhi, on pourra lire : Gandhi M. K., *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi, Navajivan, 1958, 1984 ; *Tous les hommes sont frères*, traduction de Guy Vogelweith, Paris, Gallimard, 1990.

Voir : Communautarisme ; Emancipation ; Fanatisme ; Laïcité

Genre

« On ne naît pas femme, on le devient. »

Simone de BEAUVOIR,
Le Deuxième Sexe, 1949.

Si le *sexe* concerne la différence physiologique, le *genre* concerne la différence sociale, sédimentée par l'éducation, les mimétismes usuels, les préjugés ambiants. Le sexe des jouets, par exemple, prépare et consacre le rôle dévolu à la femme par et dans la société. Ainsi, l'idéologie patriarcale ordinaire en vient à tirer du sexe physiologique un genre, masculin ou fémimin, qui à son tour va déterminer puis redéfinir le sexe. La différence physiologique vaut alors prétexte pour construire la hiérarchie, et en retour cette hiérarchie faussement naturelle reconstruit la nature par le conditionnement social. Tant il est vrai que, selon le mot de Pascal, *« l'habitude est une seconde nature »*. Le tour est joué, inconsciemment bien sûr. La dialectique se met en place, nouvelle figure du rapport entre l'inné et l'acquis. La nature est invoquée comme légitimation et fatalisation du remodelage du sexe par le genre.

La petite fille joue à la poupée et à la dînette, le petit garçon avec les tanks et les gros sous. Douceur et soumission d'un côté, rudesse et domination de l'autre. Et les religions, si férues pourtant de transcendance, s'enlisent dans ce scénario jusqu'à le dire voulu par Dieu et à inscrire la hiérarchie des sexes dans leurs dogmes. Au passage se trouve oubliée l'importance des conditionnements sociaux qui investissent le sexe par le genre. « Ton mari dominera sur toi. » La Bible a dit, l'Evangile redit, et le Coran confirme. La théorie du genre n'est que le constat sociologique des déterminants sociétaux. De façon salutaire, elle démystifie la sempiternelle invocation de la nature qui cache ces déterminants.

Voir : Cléricalisme ; Emancipation ; Femme, féminisme

Guerre des dieux

Une actualité récurrente rappelle le danger des « identités collectives » qui se construisent par exclusion réciproque. Dans cette logique, l'instrumentalisation de la référence religieuse joue un rôle d'autant plus néfaste qu'elle donne aux conflits une tournure intraitable. Chacun fait la guerre à l'autre au nom de son dieu. L'invocation de l'absolu engendre des haines inexpiables. Pour le plus grand malheur des peuples et des individus celles-ci relèguent au second plan l'universalisme humaniste et laïque. Il est vrai que ce dernier peut sembler devenir illisible dans un désordre mondial dont les injustices ont acquis la dimension d'une insulte quotidienne à tous les déshérités. Le droit international n'est-il pas que l'ombre de lui-même lorsqu'une superpuissance prétend faire la loi au mieux de ses intérêts, bafoue les droits des peuples en brandissant la référence moralisante du « Bien », instrumentalise les intégrismes jusqu'à ce que les bombes ainsi fabriquées lui explosent à la tête, et affiche finalement son mépris des lois internationales dès lors qu'elles ne vont pas dans son sens ?

Trêve d'aveuglement, ou d'hypocrisie. Face aux drames actuels, il ne faut se tromper ni de diagnostic ni de thérapeutique, et rappeler que la laïcité, idéal d'émancipation individuelle et collective, n'a rien à voir avec les turpitudes du colonialisme, de l'impérialisme nouvelle manière et de la mondialisation capitaliste. Il est tout au contraire solidaire d'une authentique soif de justice, que rend manifeste le fait que chaque fois qu'un être humain est opprimé, il en assume les aspirations. Ainsi des croyants victimes de discrimination du fait de leur religion, et qui découvrent la vertu de la laïcité là où ils sont dominés par les tenants d'une autre religion… Ainsi des femmes si longtemps reléguées au second plan, et qui découvrent dans l'affranchissement laïque du droit le levier de leur propre émancipation. Ainsi des artistes et des créateurs opprimés, qui rêvent d'un monde de la culture libre et partagée et qui voient dans l'idéal laïque d'une vie humaine accomplie en tous ses registres la source et l'horizon de leur activité.

La religion dès lors ne doit plus servir à mettre en scène les exclusions

réciproques et à les assortir de rancœurs durables. Ni à durcir des soifs identitaires pour compenser des frustrations accumulées. Les conflits interreligieux sont réapparus dans des contextes d'injustice et de souffrance. Ils prêtent des formes et des noms à des oppositions d'intérêts qu'ils travestissent et rendent finalement méconnaissables, comme naguère en Irlande pour l'opposition entre catholiques et protestants, en Egypte et en Inde aujourd'hui, et dans divers endroits du monde où les conflits imaginaires entre civilisations, entre cultures, ou entre religions expriment tout autre chose que ce qu'ils mettent en scène. Les intégrismes religieux ont trouvé là de quoi s'affirmer en tirant profit de la misère des temps et des lieux. Leur prosélytisme se nourrit des souffrances et des humiliations.

Qui ne voit que la laïcité, en regard, esquisse le programme de la fraternité parce que justement elle lui donne les seuls fondements qui vaillent ? Ceux-ci sont la liberté et l'égalité de tous, sans distinction d'origine, de sexe, de religion, de culture ou de conviction spirituelle. Certes, la laïcité ne peut tenir lieu de justice sociale, mais elle combat les mystifications qui posent en termes de conflits religieux ce qui est d'un autre ordre. Ainsi, elle incite à remonter aux véritables causes des problèmes subis au lieu de s'inventer des ennemis imaginaires.

On peut donc congédier les démons de la guerre des dieux, en soulignant que les traditions et les patrimoines culturels des différents peuples ne peuvent ni ne doivent les conduire à s'affronter, comme y invitent les fanatiques religieux de toutes provenances. Il faut cesser, dans le même temps, de river chaque homme à sa « communauté », chaque culture à une religion convertie en facteur d'allégeance. C'est dire que tout individu doit être libre de disposer de lui-même, et de choisir ses références identitaires au lieu d'être enchaîné à elles. Le rapport à toute tradition reste alors libre, c'est-à-dire distancié : il y a une autre voie que celles du reniement pur et simple ou de la soumission aveugle entre lesquels on construit trop souvent une alternative inéluctable. Oui, il est possible d'assumer son patrimoine propre sans pour autant s'aliéner aux rapports de pouvoir qui lui ont été associés dans le passé, et veulent se perpétuer en se donnant le label de l'*identité culturelle*.

Arrêtons de jouer les cultures les unes contre les autres, de fataliser le prétendu choc des civilisations, de ne désigner les hommes que par leurs allégeances religieuses ou ethnico-religieuses, comme si leur existence se résumait à une telle dimension ! Arrêtons de confondre *droit à la différence et différence des droits*. Arrêtons d'encourager la guerre des dieux en exaltant sans cesse ce qui différencie les hommes sous prétexte qu'il faudrait expier l'uniformisation colonialiste et purger la mauvaise conscience occidentale. Des torts effectivement immenses furent causés à l'humanité par des siècles de prétention civilisatrice au nom d'un christianisme qui ne s'est amendé qu'en raison des douloureuses luttes d'émancipation menées contre sa domination politique. Mais c'est justement parce que l'idéal laïque est né de ces luttes que nul ne peut voir en lui, sans mauvaise foi, l'expression idéologique de l'Occident.

Il est trop facile d'assigner à résidence les idéaux de libération, pour pouvoir ainsi se soustraire à leur verdict. Il faut cesser de confondre le lieu de naissance d'une conquête de l'esprit humain avec son fondement éthique et rationnel. Si celui-ci est juste, pourquoi le clouer à son origine sinon afin d'insinuer sa relativité, et partant le contester ? Parle-t-on des mathématiques « arabes », de la philosophie « grecque », de l'*Habeas Corpus* « anglais », des droits de l'homme « français », de la pénicilline « écossaise », de la loi d'amour « palestinienne » ?

Hédonisme

Hedonê, en grec, veut dire « plaisir ». L'hédonisme est la philosophie qui fait du plaisir le principe et le but de la vie bienheureuse. Epicure puis Lucrèce ont donné à cette philosophie ses lettres de noblesse. Simultanément, ils ont refusé de disqualifier la vie au nom d'un arrière-monde hypothétique.

La mythologie chrétienne, quant à elle, a orienté les choses en sens inverse. La vie aurait sa part maudite irréductible et serait jugée d'emblée hantée par le vice selon une conception pessimiste de la nature humaine. Cette conception prend sa source dans la doctrine du péché originel, rupture du lien de l'homme à Dieu par une transgression de l'interdit divin. La faute des premiers êtres humains est littéralement générique, puisqu'elle se transmet de génération en génération sous la forme d'une propension au mal. La quête du plaisir est présentée comme une manifestation essentielle de cette propension, et culpabilisée, du moins dans l'anthropologie chrétienne.

Le retour à l'humanisme antique, dès la Renaissance, renoue avec la sagesse épicurienne. La philosophie des Lumières va prolonger cette réhabilitation. Avec des conséquences politiques et morales décisives. Les normes religieuses codifiées dans les lois vont être remises en question, et une des revendications majeures de la philosophie politique sera d'en émanciper le droit commun. A cet égard, la critique des religions ne vise qu'à les dessaisir de leur pouvoir normatif sur toute la société, non pour le supprimer mais pour le limiter aux personnes qui lui reconnaissent librement un rôle du fait d'un choix personnel. C'est en ce sens que les philosophes en appellent à une redéfinition de la religion comme conviction d'ordre privé, qui ne doit engager que ses fidèles.

Le XVIII^e^ siècle est l'époque de transposition du droit naturel en un projet émancipateur, qui permet entre autres de refonder la politique sur les droits humains proclamés. La souveraineté populaire est enfin reconnue, ainsi que l'indépendance du pouvoir politique par rapport aux institutions religieuses. Mais c'est aussi le temps d'un certain retour à l'hédonisme épicurien, qui conjugue une éthique naturaliste de la liberté et une réhabilitation des plaisirs, délivrés de toute réprobation pudibonde et de tout moralisme. Là encore, la nature fait référence, redécouverte telle quelle, sans fausse honte ni pudeur inutile, expurgée des culpabilisations religieuses qui insultent la vie.

Dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, achevé en 1772, Diderot met en scène un dialogue entre un aumônier et un Tahitien. Ce dernier est le porte-parole du naturalisme et de l'hédonisme décomplexé qui récusent la pertinence de tout jugement de valeur négatif en ce qui concerne les impulsions de la nature. Cette déculpabilisation concerne notamment le plaisir sexuel et ses manifestations physiques, qu'une fausse pudeur culpabilise alors qu'elles ne dépendent pas du vouloir humain. Toute considération morale est en l'occurrence hors sujet. Diderot résume ce qui se passe dans l'île de Tahiti dans une simple phrase qui dit l'essentiel : « Rien n'y était mal

par l'opinion et par la loi, que ce qui était mal de sa nature. » Pour Diderot, la conséquence est claire : le code des lois doit se régler sur le code de la nature, ce qui exclut toutes les culpabilisations indues promues notamment par l'Eglise catholique.

Relisons un extrait de ce fameux *Supplément au voyage de Bougainville*. Son actualité est assez remarquable au regard des difficiles conquêtes de la laïcité sur le plan sociétal : dépénalisation de la contraception et de l'interruption volontaire de grossesse, de l'homosexualité, union libre, « mariage pour tous », égalité des sexes, etc.

> « A – Mais comment est-il arrivé qu'un acte dont le but est si solennel et auquel la nature nous invite par l'attrait le plus puissant, que le plus grand, le plus doux, le plus innocent des plaisirs, soit devenu la source la plus féconde de notre dépravation et de nos maux ?
>
> B – Orou l'a fait entendre dix fois à l'aumônier. Ecoutez-le donc encore et tâchez de le retenir.
>
> C'est par la tyrannie de l'homme, qui a converti la possession de la femme en une propriété.
>
> Par les mœurs et les usages qui ont surchargé de conditions l'union conjugale.
>
> Par les lois civiles qui ont assujetti le mariage à une infinité de formalités.
>
> Par la nature de notre société où la diversité des fortunes et des rangs a institué des convenances et des disconvenances.
>
> Par une contradiction bizarre et commune à toutes les sociétés subsistantes où la naissance d'un enfant, toujours regardée comme un accroissement de richesse pour la nation, est plus souvent et plus sûrement encore un accroissement d'indigence dans la famille.
>
> Par les vues politiques des souverains qui ont tout rapporté à leur intérêt et à leur sécurité.
>
> Par les institutions religieuses qui ont attaché les noms de vices et de vertus à des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité.
>
> Combien nous sommes loin de la nature et du bonheur ! L'empire de la nature ne peut être détruit ; on aura beau le contrarier par des obstacles, il durera. »
>
> Denis Diderot,
> *Supplément au voyage de Bougainville*,
> 1772, chapitre 5.

Voir : Eléphant ; Femme, féminisme ; Liberté ; Lucrèce et Epicure ; Part maudite ; Privé/public

Hegel (1770-1831)

Philosophe chrétien, Hegel n'en considère pas moins la nécessaire indépendance de l'Etat par rapport à la religion et refuse que cette dernière, sous prétexte de spiritualité, s'attribue le monopole de la sphère spirituelle. La science, la philosophie, l'art, bref l'ensemble de la culture, délivrés de toute tutelle cléricale, doivent jouir d'une liberté sans restriction assurée par l'Etat, qui n'est lié à aucun groupe de pression. Toute usurpation du rôle légitime de l'Etat fait courir à cette liberté les plus grands risques. Même si Hegel souhaite l'harmonie de l'Etat et de la religion, il stipule qu'elle doit assurer leur différence et leur séparation de principe. L'objectivité et la rationalité du savoir ne peuvent souffrir de censure ou d'empiètement ; la liberté de la croyance et de la subjectivité ne doit en aucun cas être bafouée. Ainsi résumée, une des thèses essentielles des *Principes de la philosophie du droit*, parus en 1821, peut donner un fondement à l'idée d'une séparation de principe de l'Etat et de l'Eglise.

Les partisans du cléricalisme politique, comme Haller, tombent sous le coup de la critique hégélienne : ils n'entendent en effet réaliser la religion que sous une modalité mortifère pour elle-même et pour l'Etat, puisqu'elle détruit la liberté.

Il est significatif que, sur ce point comme sur celui du rapport à la refondation révolutionnaire de l'ordre politique, Hegel prenne nettement le contre-pied d'un des penseurs les plus réactionnaires de son époque, von Haller. Celui-ci entend redonner à l'Etat une assise incontestable, qu'il croit devoir fonder sur la religion. Cette démarche n'a pas seulement pour effet d'introduire une subordination du politique au religieux, mais aussi de faire passer le savoir et le concept sous la coupe du sentiment et de l'intuition.

Seule une séparation peut libérer les formes spécifiques d'accomplissement du sentiment religieux d'une part et de l'Etat d'autre part. Le premier ne va pas sans la

liberté de la conscience dans son engagement spirituel, ce qui exclut tout droit de regard d'une autorité temporelle sur les dogmes ; le second ne peut s'affirmer sans disposer pleinement de son indépendance à l'égard de toute institution particulière, même si elle se réclame d'un message de portée universelle. D'où la vive critique par Hegel de l'ouvrage de von Haller.

Fanatisme et hypocrisie sociale signent une utilisation infamante de la religion et attestent ce que peut produire de pire la volonté d'emprise théologico-politique. C'est un retour pur et simple à l'obscurantisme. Hegel fait remarquer que l'absurde prend alors l'apparence de « la parole de Dieu ». Von Haller se situe aux antipodes de la conception de Hegel et de sa compréhension de la religion. Le divin pour Hegel, c'est en effet le rationnel, la substance de la croyance affranchie de ses formes représentatives, et explicitée dans le langage du savoir conceptuel. La philosophie spéculative, quant à elle, en constitue l'exposition dialectique.

La religion ne saurait donc opposer à l'objectivité de l'Etat le caractère absolu de sa foi subjective. Certes, pour un penseur chrétien comme Hegel, son contenu est d'une certaine manière le vrai, qui dépasse sans doute l'horizon politique pour rendre manifeste à sa façon l'absolu. Mais la forme représentative propre à la religion lui donne un caractère unilatéral, non dialectique, et cette incomplétude la place en dessous du rationnel.

Le texte qui suit est très représentatif de la pensée hégélienne de l'Etat et de sa vocation à l'universel :

> « C'est seulement ainsi, en se tenant au-dessus des Eglises particulières, que l'Etat a acquis l'universalité de la pensée, le principe de sa forme, et qu'il l'amène à l'existence ; pour connaître ceci, il faut savoir non seulement ce qu'est l'universalité en soi, mais ce qu'est son existence. Par conséquent, c'est d'autant plus une faute de penser que la séparation des Eglises serait ou aurait été un malheur pour l'Etat que c'est seulement par elle qu'il a pu advenir à ce qui est sa destination, à la rationalité et à l'éthicité conscientes d'elles-mêmes. De même, c'est ce qui a pu arriver de plus heureux à l'Eglise pour sa liberté et sa rationalité propres, et à la pensée pour les siennes. »
>
> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*,
> traduction Jean-François Kervégan, Paris,
> Presses universitaires de France, « Quadrige », 2013,
> paragraphe 270, pages 343-344.

Voir : Démocratie ; Laïcité ; Séparation laïque ; Spiritualité laïque

Hérésie

Doctrine jugée contraire à la foi et condamnée comme telle par l'Eglise catholique (par exemple, l'hérésie cathare). Le terme grec *hairesis* signifie « préférence », « choix », puis « dissidence », « opinion séparée ». Par extension, il s'applique à toute doctrine tenue pour contraire aux dogmes établis par les représentants d'une religion donnée. Le sens commun qualifie ainsi toute opinion, ou conception, voire toute pratique en opposition avec les idées communément admises. La notion d'hérésie a joué un rôle majeur dans la répression temporelle, et pas seulement spirituelle, de ceux qui ne « croyaient pas comme il faut », ou ne croyaient pas du tout.

Ainsi, dès les temps apostoliques, le christianisme en vient à définir des hérésies « judaïsantes » ou « hellénisantes », qui portent sur la nature propre de Jésus-Christ. Est-il seulement un homme ? Est-il un dieu ou du moins un personnage divin ? Aux IVe et Ve siècles, l'hérésie « arienne » soutenue par le prêtre Arius se constitue contre le dogme de la Trinité. Celui-ci associe trois « personnes » dans l'unité ainsi complexifiée de la référence divine : le Père, le Fils, et le Saint-Esprit. Elle réaffirme un monothéisme strict de l'unicité de la divinité, attribuée au seul Père. L'islam, refusant plus tard les « associants », reprendra cette idée en insistant pour dire qu'« il n'y a de dieu que Dieu ».

A partir du XIe siècle, d'autres « hérésies » voient le jour, qui ne portent plus seulement sur la doctrine mais aussi sur l'observance de la pratique religieuse et l'organisation interne de l'Eglise. L'hérésie cathare met en jeu une théologie quasiment dualiste, en insistant sur l'importance prise par le principe du mal dans le monde. A cette théologie s'articule une nouvelle conception des sacrements et de la liturgie. Les hérésies mettent parfois en cause le rôle du sacerdoce, qui est soupçonné de ne plus respecter les textes sacrés, ou d'en donner des interprétations contestables. Lors de son émergence, au début du XVIe siècle, la Réforme est d'abord considérée comme un mouvement hérétique. C'est ainsi qu'est traité Luther, qui s'insurge contre la corruption qu'atteste le système des indulgences (promesses de rémission des péchés contre espèces sonnantes et trébuchantes). Les religions réformées du XVIe siècle, désignées sous le nom générique de « protestantisme », sont condamnées avec force, et une contre-Réforme de grande ampleur est lancée par l'Eglise, qui se sent menacée. Les protestants font scission et créent leurs propres institutions religieuses.

Les huit guerres de Religion que va connaître le royaume de France jusqu'à l'édit de Nantes montrent l'âpreté du débat et attestent une sorte de paradoxe : deux religions dites d'amour s'entretuent. Aujourd'hui, dans le cadre du reflux général de la pratique des vocations religieuses, l'Eglise s'oriente plutôt vers l'œcuménisme interreligieux, tout en concentrant ses condamnations sur les réalités profanes ou les conceptions éthiques et humanistes qui font l'économie de Dieu. L'Eglise n'a certes plus les moyens de traiter l'hérésie athée comme elle traita les hérésies cathare ou protestante, mais la violence verbale des condamnations reste de rigueur, et l'œcuménisme prêché n'est qu'une sainte alliance des clergés, qui n'a rien d'universel puisqu'elle laisse en dehors d'elle les sagesses et les éthiques athées ou agnostiques.

Voir : Arianisme ; Bûcher ; Cathare ; Fanatisme ; Inquisition ; Intolérance

Hugo, Victor (1802-1885)

Qu'un des plus grands écrivains français conçoive si bien l'idéal laïque et en donne la formule clef *« L'Eglise chez elle, et l'Etat chez lui »* m'a toujours paru réjouissant. Le lecteur comprendra qu'il soit évoqué ici de façon approfondie.

Victor Hugo naît le 26 février 1802 à Besançon et meurt le 22 mai 1885 à Paris. Une longue vie, donc, qui épouse le siècle et voit la pensée politique du poète-romancier se radicaliser à mesure que les années passent. Jeune monarchiste influencé par sa mère, il commence par célébrer l'alliance du trône et de l'autel. Il écrit même une ode pour le sacre de Charles X. Mais la censure royale s'attaque à son théâtre, et, en 1829, interdit sa pièce *Marion de Lorme*. Hugo prend ses distances avec la monarchie. Par ailleurs, l'amitié avec l'abbé Lamennais, catholique social et libéral, le conduit à dissocier la croyance religieuse de la domination cléricale de l'Eglise. *Notre-Dame de Paris*, roman publié en janvier 1831, évoque la fatalité qui pèse sur les hommes (*ananké*), et non la providence divine. Hugo y oppose la lumière et l'ombre, l'esprit de liberté et l'obscurantisme lié à la croyance superstitieuse. Il dépeint des ecclésiastiques qui se méfient du savoir diffusé à tous au lieu d'être réservé aux clercs. La belle Esmeralda, jeune bohémienne, lumineuse et pure, doit affronter les tribunaux ecclésiastiques. L'Eglise, comme monument et comme institution, s'oppose au livre devenu commun à tous grâce à l'imprimerie. Et Hugo de prédire : *« Ceci tuera cela […] "La presse tuera l'Eglise." »* La fameuse prophétie culturelle ne prédit nullement la mort de la religion, mais la disparition du principe d'autorité cléricale. Le livre va répandre les Lumières. Une formule choc y dégage la portée émancipatrice d'une telle mutation : *« Toute civilisation commence par la théocratie et finit par la démocratie. »*

En 1848, Victor Hugo s'affiche au côté des républicains. Il va défendre avec

vigueur l'émancipation laïque tant de l'Etat que de l'école. L'occasion de prononcer un véritable manifeste de la laïcité lui est donnée par un projet de loi rédigé par Falloux, qui sous le nom fallacieux de « liberté de l'enseignement » organise le contrôle du clergé sur l'enseignement. Le retour en force des Jésuites fait peser sur l'enseignement la menace d'une emprise cléricale générale. Le discours mémorable du 15 janvier 1850 prononcé par Victor Hugo scelle son orientation républicaine. Le combat pour la laïcité de l'école devient le cœur du combat pour une émancipation laïque de toutes les institutions publiques. Il vise également les manœuvres d'hommes politiques comme Thiers, qui entendent confier l'école à l'Eglise afin qu'elle contribue au maintien de l'ordre établi. La révolte populaire de juin 1848 a fait peur aux possédants. Le cynisme de Thiers est sans pareil. Il écrit en 1849 : *« Moi, qui à une autre époque ne voulais pas immoler l'université au clergé, et qui certes n'y serais pas encore disposé aujourd'hui, je suis prêt à donner au clergé tout l'enseignement primaire. »* Et dans son livre *De la propriété*, publié en année 1848, il voit dans la religion la seule parade efficace à la remise en cause de l'ordre social. *« Cette puissante religion qu'on appelle le christianisme exerce sur le monde une domination continue, et elle le doit à un avantage que seule elle possède entre les religions. Cet avantage, savez-vous quel il est ? C'est d'avoir donné un sens à la douleur. »* Mais qui souffre en ce monde, sinon les déshérités, les misérables qui vont devenir le héros collectif du grand roman de Victor Hugo ? L'école doit donc être confiée à l'Eglise pour que soit enseignée la résignation à la douleur et au monde comme il va.

Donc, le 15 janvier 1850, Victor Hugo monte à la tribune, et son discours va constituer un véritable manifeste pour la pensée laïque. Tout y est : la distinction de la religion et du cléricalisme, le rappel des persécutions auxquelles la laïcité permet d'échapper, le livre noir du christianisme institutionnel, le refus de toute mise en tutelle de la science ou de l'art, la dénonciation des obscurantismes religieux, le principe de séparation des l'Eglises et de l'Etat, l'affirmation de la vocation émancipatrice de l'école publique et laïque. La question de l'enseignement est évidemment décisive. Victor Hugo se livre à une charge contre le « parti clérical » tout en rappelant que le véritable « enseignement religieux » doit tenir dans la seule vertu de l'exemple de désintéressement et de bonté en acte. La contrainte multiforme exercée par ce « parti clérical » est alors vivement dénoncée. Voici quelques extraits de ce discours. D'abord le livre noir du christianisme clérical. Une véritable anthologie des crimes de l'Eglise est présentée, et imputée à l'esprit clérical :

> « C'est lui qui a trouvé pour la vérité ces deux étais merveilleux, 1'ignorance et l'erreur. C'est lui qui fait défense à la science et au génie d'aller au-delà du missel et qui veut cloîtrer la pensée dans le dogme. Tous les pas qu'a faits l'intelligence de l'Europe, elle les a faits malgré lui. Son histoire est écrite dans l'histoire du progrès humain, mais elle est écrite au verso. »

Et, parlant de la condamnation des hommes de science, Hugo s'exclame :

> « C'est lui [le parti clérical] qui a persécuté Harvey pour avoir prouvé que le sang circulait. De par Josué, il a enfermé Galilée ; de par saint Paul, il a emprisonné Christophe Colomb. Découvrir la loi du ciel, c'était une impiété ; trouver un monde, c'était une hérésie. C'est lui qui a anathématisé Pascal au nom de la religion, Montaigne au nom de la morale, Molière au nom de la morale et de la religion. […] Voilà longtemps déjà que la conscience humaine se révolte contre vous et vous demande : Qu'est-ce que vous me voulez ? Voilà longtemps déjà que vous essayez de mettre un bâillon à l'esprit humain.
>
> […] Si le cerveau de l'humanité était là devant vos yeux, à votre discrétion, ouvert comme la page d'un livre, vous y feriez des ratures ! »

La conclusion est claire. Et d'une étonnante actualité un siècle et demi après. D'une part, la liberté de l'enseignement est réaffirmée, mais l'Etat laïque se doit d'exercer son contrôle, pour s'assurer que les lois sont bien respectées. D'autre part, toute personne ayant des intérêts particuliers à défendre doit rester en dehors de l'organisation et de la mise en œuvre de l'enseignement. On ne peut être à la fois juge et partie, et la diffusion du savoir exige l'impartialité. Ce qui vaut pour l'école laïque vaut aussi pour l'Etat. La neutralité y est de rigueur et à cet égard il n'est pas de meilleure garantie que la séparation de l'Etat et de l'Eglise. D'où la fameuse formule finale, vision prémonitoire de ce que sera la loi de séparation du 9 décembre 1905 : *« Je veux, je le répète, ce que voulaient nos pères, l'Eglise chez elle, et l'Etat chez lui. »* Le « chacun chez soi » énoncé réassigne l'universel à l'universel et le particulier au particulier. Nulle offense envers l'Eglise, ainsi émancipée de la tutelle de l'Etat et maîtresse chez elle, ce qui rend possible une réaffirmation enfin désintéressée de la foi religieuse. Nombre de chrétiens applaudiront cette distinction, qui purifie la religion de toute quête de privilèges publics. Parlant de l'enseignement religieux, il affirme : *« Je le veux ayant pour but le ciel et non la terre. »*

Hugo ne met pas en cause les religions en tant que telles, mais s'en prend à la part d'obscurantisme qui peut être la leur lorsqu'elles mêlent la foi et la connaissance, et s'attachent ainsi à confondre des registres qu'il faut distinguer. Il formulera le sens de cette critique dans *Le Droit et la Loi.*

La critique hugolienne n'épargne pas non plus les autres figures de l'intolérance religieuse. Si le protestantisme fut à l'origine victime de celle-ci, il se fit lui-même vecteur d'intolérance dès qu'il put disposer d'un pouvoir politique aux ordres, ou qu'il exerça celui-ci lui-même ; comme Calvin à Genève, meurtrier de Michel Servet. Hugo s'en prend à un certain protestantisme, vecteur d'obscurantisme sous prétexte d'application littérale du texte biblique. Dans l'Angleterre victorienne, cette forme de sectarisme religieux conjugue le conformisme social le plus fermé et l'hypocrisie réfugiée dans le psittacisme religieux. « La Bible a parlé, tout est dit. » La sécularisation protestante investit le droit commun, comme le montre la pénalisation du blasphème, et répand un moralisme qui devient bien vite la bonne conscience des hommes d'affaires occupés à s'enrichir. C'est ce que Max Weber caractérise dans son livre majeur intitulé *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1904-1905). Marx remarquera également cette conjonction chez nombre de capitalistes anglais, qui toute la semaine exposent la santé de leurs ouvriers à des conditions de travail épuisantes et dangereuses, et le dimanche donnent leur obole pour les pauvres à la sortie du temple ou de l'Eglise. La domination cléricale émigre dans la société civile, à ceci près que le clerc est cette fois-ci intériorisé par les fidèles eux-mêmes. Le livre biblique, idolâtré,

devient « texte indiscutable ». *Sola Scripta*. « Seule compte l'Ecriture. » *Sola fide*. « Seule compte la foi »… dans l'Ecriture.

> « La Bible en Angleterre, c'est l'oracle à Delphes. Le progrès se présente, on consulte la Bible. Dans la Chambre des lords, un pair se lève et dit : "Je suis pour le bill du divorce, mais si la Bible est contre, je voterai contre." Qui protège la royauté ? La Bible. Rends à César ce qu'on doit à César. Qui protège la peine de mort ? La Bible. Œil pour œil. Dent pour dent. Qui consacre la misère ? La Bible. Il y aura toujours des pauvres parmi vous. Qui autorise l'esclavage ? La Bible. Si tu frappes ton esclave, on ne te fera rien, car c'est ton argent. La Bible a parlé, tout est dit. C'est le texte indiscutable. Une syllabe est un verdict, un mot est une loi. […] La Bible est, pour l'art, splendeur, pour la science, ténèbres. […] Qu'est-ce que la Bible ? C'est l'incertain. Toute la Bible est à mettre en question, dans son texte, dans ses dates, dans ses auteurs, dans Moïse, dans Job, dans Esdras, dans la Septante. »
>
> Victor Hugo, *La Bible et l'Angleterre*.

Voir : Enseignement clérical

Humanisme

Protagoras disait : *« L'homme est la mesure de toute chose. »* Une façon de réintégrer en l'homme le principe de toute évaluation, à la différence de ce que fait la religion. Telle pourrait être la première formulation de l'humanisme, en amont de celle de Pic de La Mirandole, qui tenta de la concilier avec la vision chrétienne, en mêlant le mythe de Prométhée et le mythe du péché originel sous l'égide du libre arbitre humain.

Des hommes instruits, capables de faire vivre les exigences rationnelles dans la conduite de leurs pensées comme de leurs actions, de les pousser au-delà de l'acquisition des connaissances dispersées vers une sagesse compréhensive, font le pari de l'humanisme et l'assument. La pensée humaine du sens est alors travaillée par le souci du vrai, et l'acquis de la culture humaine est célébré en même temps que développé.

Le soin de la mémoire et de la célébration, conjugué au maniement de symboles qui rendent sensibles les idéaux, correspond tout simplement à la dualité de l'humanité. A la fois sensible et mue par le sentiment d'une part, et soucieuse de rationalité d'autre part, cette humanité nourrit sa pensée des œuvres léguées par les générations antérieures.

Aristote disait que l'homme se divinise par la pensée. « L'homme est né pour deux choses : pour penser et pour agir en dieu mortel qu'il est. » L'humanisme ainsi assumé n'est pas plus opposable à la religion qu'il ne constitue une religion de substitution.

Voir : Agnosticisme ; Athéisme ; Option spirituelle ; Religion

Hume, David (1711-1776)

Hume conjugue un empirisme critique et un scepticisme mesuré. Cela le conduit à se défier de toutes les constructions métaphysiques et théologiques qui s'affranchissent arbitrairement des limites de l'expérience. Il met en cause au passage les visions pessimistes de la nature humaine qui font considérer que, sans la peur d'un Dieu providentiel qui punit et qui récompense, l'homme agirait forcément mal.

Le philosophe imagine un discours tenu par Epicure aux Athéniens. En réalité, c'est le dogmatisme finaliste de la Providence chrétienne qui est ainsi visé. Il s'agit de montrer que les hypothèses concernant l'ordonnancement finaliste du monde disent plus que ce qui peut être logiquement tiré de son observation objective. Elles ne sont ni fausses ni vraies, et la sagesse commande de s'en tenir à l'idée qu'elles sont de l'ordre de la conjecture indémontrable. L'agnosticisme métaphysique et théologique est ici

explicite. Quant à la moralité, elle ne requiert nullement que ce type de question soit tranché. Hume considère qu'elle découle d'une disposition naturelle à l'être humain, à la fois sentiment et sociabilité spontanée. Epicure lui-même, s'il récusa le finalisme providentialiste et toute intervention divine dans les affaires humaines, tout en faisant du plaisir le principe et la fin de toute action maîtrisée, n'en fut pas moins le plus vertueux des hommes.

Chez Hume, la distinction de la croyance et de la connaissance certaine se radicalise et s'ancre dans une enquête sur la consistance et le fonctionnement de l'esprit humain. Elle aboutit à interroger les certitudes les mieux établies, depuis les croyances ordinaires fondées sur des habitudes et des associations répétées, alors qu'elles se vivent dans l'illusion d'atteindre la réalité objective, jusqu'aux doctrines métaphysiques et religieuses, qui croient pouvoir statuer sur ce qui dépasse les limites de l'expérience humaine alors qu'elles ne font que convertir de façon illicite de simples hypothèses en constructions dogmatiques. Si l'on déclare inconnaissable (en grec *agnostos*) tout ce qui dépasse les limites de l'expérience humaine, les croyances religieuses doivent s'assumer explicitement comme portant sur ce qui est possible, non sur ce qui est absolument certain. Et ce quelles que soient l'intensité de la foi, son absence de recul.

La prudence intellectuelle ainsi manifestée est gage de tolérance en matière métaphysique et théologique, puisqu'elle s'en prend à l'absence de distance critique des dogmatismes et invite à pratiquer un doute qui constitue une véritable prévention contre le comportement fanatique, généralement enraciné dans la certitude absolue d'avoir raison. D'où la nécessité de laisser à chacun « la liberté de conjecturer et d'argumenter ».

Hus, Jan (1371-1415)

Précurseur tchèque de la réforme protestante, Jan Hus, né en Bohême, devient prédicateur dans la chapelle de Bethléem à Prague. Il dénonce un siècle avant Luther la corruption de l'Eglise et ses dogmes à ses yeux inutiles voire contradictoires avec les textes bibliques. Il préconise un retour à la seule Ecriture sainte, et une conduite conforme à la simplicité christique des origines, du moins telle qu'elle est présentée dans les Evangiles. Sous l'influence de John Wycliff, il propose des réformes de l'Eglise destinées à la recentrer sur sa vocation éthique et spirituelle, en rompant avec ses compromissions temporelles. Le salut selon lui ne peut se faire que par la foi et par la

grâce, et non par les œuvres. Et seule doit faire référence l'Ecriture (*sola scripta*) à l'exclusion des adjonctions théologiques ultérieures. Dès lors Jan Hus est conduit à remettre en question la primauté du pape.

Exaspéré par la collusion des nobles et des dignitaires catholiques, dont la richesse contraste avec la pauvreté du peuple, il s'en prend à eux. Il dénonce la vente des indulgences contre des espèces sonnantes et trébuchantes ou des actions militaires destinées à soumettre les princes et les rois au pape. En cherchant ainsi à susciter une mise en cause de la corruption il scelle son destin tragique. Accusé d'hérésie, il doit comparaître en novembre 1414 devant le concile de Constance. Celui-ci exige qu'il abjure ses conceptions. Il refuse en invoquant leur conformité avec les Ecritures : *« Je ne rétracterai rien de ce que j'ai dit ou écrit, à moins que l'on ne me prouve que mes paroles sont en opposition avec la Parole de Dieu. »* Jan Hus est alors condamné comme hérétique obstiné refusant toute autocritique. Il est condamné à être brûlé vif. Le 6 juillet 1415, Jan Hus est « réduit à l'état de laïc », c'est-à-dire dépouillé de son statut de prêtre, et conduit au bûcher. Le bourreau lui retire ses vêtements et le coiffe d'une mitre sur laquelle sont représentés des diables. Il est alors attaché au poteau du bûcher, et le bourreau met le feu aux fagots. Ses cendres seront dispersées dans le Rhin.

Hypatie (370-415)

Pour des moines fanatiques, encouragés par un évêque intolérant, Hypatie la païenne a trop de qualités. Outre sa beauté légendaire, elle sait beaucoup et partage beaucoup, elle est philosophe et savante, généreuse et vertueuse, soucieuse de comprendre et de faire comprendre. Tolérante et douce, elle est habitée par le goût du savoir, et son enseignement est aussi bien accueilli par de jeunes chrétiens, comme Synésios, que par les païens. Un enseignement qui donne à penser, qui fait penser et cultive la liberté qui en résulte. Hypatie s'adresse à tous et ne reconnaît pas d'autre autorité intellectuelle que celle de la raison. Enfin, elle est respectueuse de l'autorité civile. Tout cela la rend populaire, au-delà même de ses élèves qui lui vouent admiration et respect.

La philosophie d'Hypatie relève d'une sagesse cosmique. Elle cultive la maîtrise de soi comme un art de vivre. A l'instar des stoïciens, elle comprend la pluralité des dieux comme expressive de celle des éléments et des forces naturelles qui configurent le cadre de vie des hommes. Vivre en harmonie avec la nature, c'est s'efforcer d'en

comprendre les lois et la façon dont elles produisent leurs effets, afin de faire advenir en soi un accord avec elle. L'être humain est partie prenante de la dynamique naturelle, et c'est en phase avec elle qu'il peut le mieux s'accomplir. Il s'agit de savoir ce qui dépend de soi et ce qui dépasse notre singularité individuelle. On se situe ainsi lucidement dans la nature, afin d'y agir au mieux.

L'observation des étoiles étend notre conscience cosmopolitique aux confins d'un monde immense, voire infini. Peut-être est-ce la Terre qui tourne, et les mouvements des astres semblent plus faciles à expliquer si par hypothèse on les fait tourner autour du Soleil, et selon des ellipses plutôt que des cercles. Mathématiques et astronomie s'articulent dans un savoir nouveau dont Hypatie esquisse la cohérence. Un savoir du cosmos où le regard humain trouve un principe d'ordre pour délivrer le quotidien des enlisements passionnels et des crispations mesquines.

Logée en sa demeure cosmique, l'humanité est une et ne peut se déchirer pour des opinions religieuses. La tolérance entre égaux va de soi et elle dédramatise les différences. La science de l'univers et la sagesse pratique vont de pair, selon une authentique sagesse philosophique. Telles durent être les leçons d'Hypatie, à fleur de pensée, dans le partage que permet la parole vive.

Le patriarche Cyrille ne supporte pas que quelqu'un échappe à sa police des croyances et des pensées. La religion chrétienne doit devenir référence exclusive, et le préfet d'Alexandrie Oreste lui-même, détenteur du pouvoir civil, doit se plier à ses exigences théocratiques. Après des heurts avec les juifs, qu'il tente de soumettre, des conflits apparaissent avec les païens. Pour lui, la référence chrétienne doit être la seule. Il a des troupes de choc, des brutes qui se disent soldats du Christ et entendent tout contrôler, tout régenter, par la violence si nécessaire, quand la prière ne semble plus suffire.

Un jour, en ce lieu de culture qu'est Alexandrie, célèbre pour ses bibliothèques où repose une grande part de l'héritage humaniste antique, la sanglante tragédie se produit. Une horde de chrétiens déchaînés commet l'irréparable. Socrate le Scolastique raconte :

> « Il y avait dans Alexandrie une femme nommée Hypatie, fille du philosophe Théon, qui avait fait un si grand progrès dans les sciences qu'elle surpassait tous les philosophes de son temps et enseignait dans l'école de Platon et de Plotin un nombre presque infini de personnes, qui accouraient en foule pour l'écouter. La réputation que sa capacité lui avait acquise lui donnait la liberté de paraître souvent devant les juges, ce qu'elle faisait toujours, sans perdre la pudeur ni la modestie qui lui attiraient le respect de tout le monde. Sa vertu, tout élevée qu'elle était, ne se trouva pas au-dessus de l'envie. Mais parce qu'elle avait amitié particulière avec Oreste, elle fut accusée d'empêcher qu'il ne se réconciliât avec Cyrille. Quelques personnes transportées d'un zèle trop ardent, qui avaient pour chef un lecteur nommé Pierre, l'attendirent un jour dans les rues et, l'ayant tirée de sa chaise, la menèrent à l'église nommée Césaréon, la dépouillèrent et la tuèrent à coups de pots cassés. Après cela ils hachèrent son corps en pièces et les brûlèrent dans un lieu appelé Cinaron. Une exécution aussi inhumaine que celle-là couvrit d'infamie non seulement Cyrille, mais toute l'Eglise d'Alexandrie, étant certain qu'il n'y a rien si éloigné de l'esprit du christianisme que le meurtre et les combats. Cela arriva au mois de mars durant le carême, en la quatrième année du pontificat de Cyrille, sous le dixième consulat d'Honorius et le sixième de Théodose. »
>
> Socrate le Scolastique, *Histoire ecclésiastique*, livre VII, chapitre 15.

Identité collective

Les notions problématiques d'« identité collective » et de « culture » entendue comme civilisation particulière sont aujourd'hui l'objet de débats qui resserrent en eux des controverses cruciales sur la conception du rapport entre la sphère privée et la sphère publique. Et sur celle de la laïcité, jugée dangereuse dès lors qu'elle assigne la religion au statut d'une option privée individuelle ou collective. D'où vient en réalité le problème ?

Dans le sillage de la colonisation et de sa critique, comme de la mauvaise conscience qu'elle a entraînée, le souci de reconnaître la légitime aspiration de chaque peuple à choisir son organisation politique et à préserver son héritage culturel a conduit à consacrer les différentes cultures collectives comme autant de réalités incontestables. Mais cette consécration est ambiguë, car, sous couvert de tradition et de culture, on risque d'entériner tous les usages établis et de les soustraire ainsi à l'approche critique, alors qu'ils peuvent recouvrir parfois des pratiques oppressives. Le « droit à la différence », construit contre l'ethnocentrisme colonialiste, pare de vertus positives une communauté humaine particulière, naguère opprimée au nom d'une civilisation supposée « supérieure », alors qu'un tel jugement ne peut avoir de sens indépendamment de critères de comparaison eux-mêmes relatifs.

Simultanément, le souci de valoriser le groupe comme tel peut conduire à dénier toute autonomie aux individus qui le constituent, en les invitant fermement à s'identifier à ce groupe, sans distance aucune. C'est alors le statut de sujet de droit de l'individu qui est nié, et cela au nom de l'abstraction supposée illégitime qu'il constituerait. De la conscience victimaire à l'affirmation de soi par retour aux traditions valorisées par quête d'identité, il n'y a qu'un pas, trop vite franchi peut-être. Se pose-t-on en s'opposant ? Sartre ne le pensait qu'au sujet de l'adolescent qui veut s'affirmer en s'affranchissant de toute tutelle de référence et rejette systématiquement tout ce qui semble relever de ce genre de tutelle. Mais, comme Nietzsche, il tenait pour réactive, donc dépendante à son insu de cela même qu'elle veut rejeter, la posture d'opposition systématique.

En réalité, c'est toute l'ambiguïté des notions de culture et d'identité collective que l'on retrouve ici. Supposer que l'alternative se joue entre le rejet global d'une « culture » et le retour non moins global à une autre culture, c'est se mouvoir dans une conception fixiste et acritique, holiste, qui congédie l'acception de la culture en tant que processus dynamique d'élévation et de dépassement, mettant en jeu la liberté humaine comme faculté de redéfinir périodiquement ses conditions d'existence. C'est oublier que tout héritage est susceptible d'inventaire, et que le legs d'une tradition antérieure n'a pas à être soustrait à l'examen critique : si le patrimoine culturel tel qu'il s'inscrit dans les œuvres d'art et les productions intellectuelles, mais aussi dans les paysages façonnés par la main de l'homme, doit être préservé et respecté, il n'en est pas de même de toutes les pratiques et de tous les usages, ni des normes sédimentées

qu'elles attestent.

La domination de la femme par l'homme, les sanctions pénales par mutilations corporelles, les contraintes religieuses les plus communes ne sont pas légitimes du seul fait qu'on veut les inscrire dans la « culture » et condamner ainsi par avance toute contestation dont elles pourraient faire l'objet si la crainte de « trahir une culture » ne constituait d'emblée une dissuasion.

Le thème de l'individu comme sujet de droit est ainsi contesté au nom d'une conception solidariste de la culture, telle qu'on croit devoir l'opposer à la vision individualiste des sociétés occidentales. Tout se passe comme si la liberté de s'affirmer était transférée de l'individu au groupe auquel il est censé « appartenir », selon un mécanisme de vases communicants qu'on ne considère pas suffisamment lorsqu'on réclame, non sans ambiguïté, la reconnaissance de « droits culturels ».

Traditions culturelles ou religieuses sont trop souvent invoquées pour renforcer l'injonction identitaire. Et il est usuel de faire passer pour traître quiconque refuse de se soumettre à son identité collective supposée. En présence d'une telle dérive, l'insistance sur l'irréductibilité de l'individu comme tel prend toute sa valeur, même si elle doit s'assortir de la conscience et du rappel du fait que la qualité de l'environnement social est essentielle pour donner à l'individu les moyens d'assumer sa liberté et de déployer son individualité. Il n'y a pas alors à choisir entre l'affirmation de l'individu et celle du groupe social dont il partage la vie, mais à penser sans les confondre les différents registres qu'il s'agit de concilier, et leurs exigences respectives.

L'identité est personnelle, même si elle assume des facteurs identitaires collectifs, qu'il lui appartient de combiner dans une construction de soi ouverte, aussi libre que possible. Nulle identité, individuelle ou collective par analogie contestable, n'est donc close et définie comme une essence intangible. Toute identité est construction, car le propre de l'être humain est de s'autoproduire. L'enfermement dans une identité unique, verrouillée par la pression d'un groupe figé dans ses traditions, est donc une aliénation qui efface l'évolution créatrice. On peut dire que l'identité est histoire, narration de soi par la conscience qui en est prise. L'« identité narrative », selon l'expression de Paul Ricœur, conjugue les appartenances et les sédimente, voire les fait interagir dans une figure singulière, originale.

Dans son livre intitulé *Les Identités meurtrières* (Paris, Grasset, 1998), Amin Maalouf prend l'exemple d'un homme né en Allemagne de parents turcs et soumis ainsi à deux conditionnements différents. Le voilà écartelé si on conçoit l'identité de façon statique et univoque. *« Aux yeux de sa société d'adoption, il n'est pas allemand ; aux yeux de sa société d'origine, il n'est plus vraiment turc. »* Les identités collectives, en ce sens, peuvent être des identités meurtrières si par fidélité contrainte à une appartenance religieuse, à une origine mythifiée, à une nation d'autant plus chérie qu'elle est loin, elles s'enlisent dans la négation du mouvement de la vie. Ce mouvement, pour l'être humain, est liberté ontologique, c'est-à-dire liberté de se faire soi-même, de choisir son être.

Voir : Communautarisme ; Conscience ; Individu ; Laïcité ; Liberté de conscience ; Multiculturalisme

Inculcation

Dans le cléricalisme traditionnel, l'inculcation religieuse s'accomplit en grande partie par la mise en place d'une symbolique tournée vers l'imagination. Le médium privilégié du sens n'est pas le texte argumenté, qui s'adresse à la raison et peut être discuté voire contesté, mais l'image symbolique. Il s'agit d'inculquer par une impression sensible qui marque la conscience des simples fidèles et laisse une trace

forte dans la mémoire tout en y induisant des affects de crainte et de soumission. Dans cet esprit, le dispositif théologico-politique construit l'imaginaire collectif dont il a besoin. Ainsi l'inculcation symbolique tourne-t-elle à plein. Elle opère simultanément la sacralisation du pouvoir temporel et la matérialisation temporelle du pouvoir religieux.

L'instrumentalisation du pouvoir temporel par le prosélytisme d'une confession religieuse a pour corollaire la sacralisation de ce pouvoir ainsi placé hors de portée de toute contestation. Conformisme idéologique et prosélytisme religieux vont de pair. La figure théologico-politique du pouvoir qui se met ainsi en place reprend à son compte la stratégie médiatique de ce prosélytisme. Relevant d'une logique de domination, et du partage entre clercs et laïques, l'ordre symbolique traditionnel se caractérise donc par une certaine façon de produire la croyance, ou de l'entretenir. L'appareil symbolique du roi en majesté, élu de Dieu ou même médiation charnelle de sa volonté, dissuade le fidèle-sujet de toute velléité de révolte en faisant de l'insoumission temporelle un péché spirituel. *« Le pouvoir du roi est le pouvoir de Dieu. Ce pouvoir, en effet, est à Dieu par nature et au roi par la grâce* (natura et gratia). *Donc le roi aussi est Dieu et Christ, mais par la grâce, et quoi qu'il fasse, il le fait non seulement en tant qu'homme, mais comme quelqu'un qui est devenu Christ et Dieu par la grâce. »*

Un tel ordre symbolique déploie dans la configuration théologico-politique le type d'inculcation mis en œuvre par les institutions religieuses, dès lors qu'elles entendent régir l'ensemble de la vie sociale. Le témoignage spirituel originel et les dogmes qui lui sont liés sont alors refondus en fonction des exigences de l'inculcation symbolique.

Lisons Spinoza :

> « On voit, par suite, pourquoi les prophètes ont presque toujours perçu et enseigné toutes choses sous forme de paraboles et d'énigmes et pourquoi ils ont donné des choses spirituelles une expression corporelle : tout cela s'accorde mieux avec la nature de l'imagination. »
>
> Baruch Spinoza,
> *Traité théologico-politique*,
> traduction de Charles Appuhn,
> Paris, Garnier-Flammarion, 1965,
> chapitre I, page 45.

Inde

La Constitution de l'Inde campe de façon nette un Etat laïque. L'article 27 interdit le financement public de la religion, et l'article 28 stipule : *« Il ne sera dispensé aucune instruction religieuse dans les établissements d'enseignement entièrement financés sur fonds publics. »* Bref, l'Etat et l'école sont séparés de toute institution religieuse, et nulle partie des fonds publics n'est attribuée aux institutions scolaires religieuses. Les articles 25, 27 et 28 garantissent la liberté de conscience, dont la liberté de religion est une espèce. Selon l'article 25, *« chacun a droit à la liberté de conscience et a le droit de professer, de pratiquer et de propager librement la religion ».* L'expression « liberté de conscience » est importante, et irréductible à la liberté de religion. C'est une façon d'assurer la liberté des athées et des agnostiques.

L'article 27 précise une chose essentielle que l'on ne trouve pas dans les textes de la République française : *« Nul n'est contraint de payer un impôt dont le but serait spécifiquement de pourvoir aux dépenses […] d'une religion ou d'une Eglise. »* Enfin, l'article 28 stipule que *« nulle personne fréquentant un établissement d'enseignement […] ne sera forcée d'assister à un cours d'instruction religieuse ou à un culte qui pourrait se tenir dans cet établissement ».* L'égalité des droits civiques sans distinction de conviction personnelle est clairement garantie par les articles 14, 15 et 29. L'article 15 précise que l'Etat ne peut pratiquer de discrimination à l'encontre d'un citoyen du fait de sa religion, de sa race, de sa caste, de son sexe ou de son lieu de naissance. L'article 29

indique qu'aucun citoyen ne se verra refuser l'admission dans un établissement d'enseignement financé sur fonds publics sur la seule base de sa religion, de sa race, etc.

L'article 16 pose le principe de l'égalité des chances pour tous les citoyens en matière de charges ou d'emplois publics. Il y est clairement dit que nul citoyen ne se verra interdire l'accès à un emploi public ou à une charge publique, ou ne sera pénalisé à cet égard en raison de sa religion ou de sa race. La clause concernant le suffrage universel précise d'ailleurs qu'*« il existe une seule liste électorale par circonscription »*, nul ne pouvant y être privé d'inscription sur le seul motif de sa religion ni revendiquer d'être inscrit sur une liste séparée au nom d'un tel motif. L'égalité en termes de droits de citoyenneté active est donc parfaitement établie.

Le fait que la Constitution indienne stipule ces critères essentiels de la laïcité exclut toutes les formes d'implication officielle des religions dans le pouvoir politique : ni théocratie, ni religion officielle, ni religion établie ou reconnue de droit public, ni concordat, ni laïcité « ouverte ». L'héritage de Gandhi est donc remarquablement formulé et fidèle à sa conviction laïque.

La séparation laïque est bien présente dans les articles 27 et 28. En revanche, des égards particuliers sont conférés aux communautés religieuses comme telles. L'article 30 reconnaît des droits aux minorités religieuses (ou linguistiques) en tant que telles, et donc institue, à la différence des articles s'appliquant aux citoyens en tant qu'individus, des droits de type communautaire. L'article 30 engage en effet l'Etat à subventionner des établissements d'enseignement créés et administrés par des communautés religieuses. Par ailleurs, l'instruction religieuse est autorisée dans les établissements partiellement financés sur fonds publics.

L'article 60 laisse au Président le choix de ne pas prêter serment au nom de Dieu. Il confirme le caractère strictement neutre du texte constitutionnel à cet égard. L'article 17, qui abolit l'« intouchabilité » et fait un délit de toute « incapacité » prononcée ou imposée pour cause d'« intouchabilité », est une attaque en règle contre le système des castes, pourtant très lié à l'hindouisme. La liberté de religion n'est pas contredite par ces clauses. Mais elle est limitée par une prise en charge de l'émancipation humaine vécue comme une exigence propre à limiter l'emprise des représentations religieuses.

De fait, malgré le projet de Gandhi, l'Inde d'aujourd'hui se trouve écartelée entre les principes fondateurs de l'Union indienne, fidèles à l'inspiration laïque du Mahatma, et le risque de dérive communautariste lié aux extrémistes religieux, tant hindouistes que sikhs ou musulmans. La tragédie des affrontements interreligieux au sujet de la mosquée Babri Masjid, à Ayodhya (Etat d'Uttar Pradesh), en est une illustration. Cette mosquée aurait été construite en 1527 ou 1528 sur un site auparavant dévolu à un temple hindouiste, à l'endroit où, selon la légende, serait né le dieu Rama. Le 6 décembre 1992, des hindouistes détruisent la mosquée. De violents affrontements s'ensuivent. Ils provoquent la mort de deux mille personnes, en grande partie des musulmans. Depuis, le gouvernement indien tente d'apaiser les tensions en partageant le site pour satisfaire les deux communautés religieuses, et un projet de reconstruction est élaboré.

Mais il est clair que la dérive communautariste, avec par exemple la spécification du droit commun en conformité avec les traditions respectives de chaque communauté, représente un risque pour la cohésion de l'Inde. Celle-ci dispose d'une Constitution laïque très développée. Mais une contradiction virtuelle s'y trouve, car l'essentiel des droits reconnus concerne les individus citoyens, alors que certains droits sont reconnus également aux communautés comme telles, ce qui peut poser problème si ces communautés entendent s'affranchir de tout ce qui fait obstacle au développement de leurs normes religieuses et coutumières. Le statut des intouchables notamment, stipulé dans la tradition hindouiste, et remis en question par la Constitution laïque, peut à tout

moment devenir une source de conflits.

Voir : Communautarisme ; Gandhi ; Multiculturalisme

Index (*Index librorum prohibitorum*)

Mettre à l'Index, c'est signaler une lecture comme nuisible et chercher à en interdire la possibilité. Déjà pour les livres destinés aux fidèles, l'Eglise se permettait de les interdire ou de les accepter, par la mention « *nihil obstat* » (« rien ne s'oppose ») ou « *imprimatur* » (« qu'on l'imprime »). Ainsi fit l'Eglise catholique avec les plus belles œuvres de la culture humaine. Tout cela au nom du dogme. Hugo, chrétien, s'en prend au « parti clérical » et à la censure ainsi exercée sur la science et la culture : *« Nous connaissons le parti clérical. […] C'est lui qui fait défense à la science et au génie d'aller au-delà du missel et qui veut cloîtrer la pensée dans le dogme »* (discours contre la loi Falloux, janvier 1850).

On appelle Index la liste des livres dont la lecture est interdite : *Index librorum prohibitorum*. Rappelons que des autodafés ont complété le dispositif en le radicalisant. On brûle les livres, quelquefois avec leurs auteurs, comme il arriva à Michel Servet à Genève, à Etienne Dolet à Paris et à Giordano Bruno à Rome. Le premier Index fut publié par le pape Paul IV en 1559 sur demande de l'Inquisition. Une congrégation de l'Index fut créée en 1571 et chargée de la mise à jour régulière de la liste. Ce qui fut fait jusqu'en 1966, année au cours de laquelle, dans le sillage de Vatican II, l'Index fut supprimé. Les plus grands auteurs de la littérature mondiale, dont par exemple Victor Hugo, ont figuré dans cet Index. En 1948, sa dernière édition (la trente-deuxième) contenait quatre mille titres indexés pour des raisons très diverses : immoralité, licence sexuelle, hérésie, subversion de l'ordre établi, idées politiques hétérodoxes, etc. On y trouvait des savants, des écrivains et des philosophes comme Copernic, Galilée, Montaigne, Molière, Voltaire, Diderot, Rousseau, Balzac, Gide, et même un dictionnaire, trop peu catholique sans doute : celui du XIX^{e} siècle de Larousse.

Voici encore un propos de Victor Hugo, qui interpelle les censeurs religieux et souligne le paradoxe d'un clergé qui veut surveiller l'enseignement, voire faire ses propres écoles, alors qu'il n'a cessé de « mettre un bâillon à l'esprit humain » : *« Si le cerveau de l'humanité était là devant vos yeux, à votre discrétion, ouvert comme la page d'un livre, vous y feriez des ratures ! »*

Voir : Autodafé ; Hugo ; Obscurantisme

Individu

L'individu, c'est la personne *indivise*, unique et singulière. Siège de la conscience, et de la personne comme telle, il l'est aussi d'une liberté de choix et d'initiative que nulle communauté ne doit détruire, nier, ou effacer. Les hommes, comme individus, sont donc détenteurs des droits humains, c'est-à-dire des droits de toute l'humanité. Dans cet esprit, Montaigne écrivait : *« Chaque homme porte en lui la forme entière de l'humaine condition. »*

Poser l'individu comme seul sujet de droit est le propre du libéralisme politique et de la philosophie du droit naturel qui l'inspire. C'est aussi un principe de la laïcité, homogène au caractère individuel de la citoyenneté dans une république. Cet « individualisme » ainsi désigné non sans ambiguïté exclut juridiquement toute reconnaissance de communautés particulières infra-étatiques, ou de groupes d'intérêts

convergents. Mais cela n'implique aucun rejet ni aucune méconnaissance de ces communautés, qui jouent un rôle non négligeable dans la vie sociale, et peuvent, parfois légitimement, revendiquer une attention particulière à leurs problèmes, par exemple lorsqu'elles sont victimes d'une discrimination, donc d'une injustice qu'elles subissent en raison d'une particularité qui ne devrait pourtant pas faire obstacle à l'égalité de droits qui leur est due.

Le traitement de cette injustice au niveau de normativité juridique adéquat n'implique aucune reconnaissance de droits particuliers : le droit reste uniforme et continue à se référer aux seuls individus comme sujets de droit. Il serait faux, ou sophistique, d'attribuer à l'individualisme juridique et civique une conception égoïste de l'existence humaine ou une cécité aux questions sociales. Ce serait voir le libéralisme juridique et politique à travers les lunettes de l'ultralibéralisme économique, dont on sait qu'il transfère le modèle juridique d'un individu abstraitement conçu comme indépendant à la sphère des rapports économiques et sociaux. Transfert illégitime, et mystificateur, qui donne prise aux contestations du droit laïque, en l'associant aux méfaits d'une économie où la rentabilisation exacerbée de la recherche du profit relègue le social dans la contingence de l'aumône ou de l'humanitarisme. D'où la nécessité de distinguer les domaines afin d'éviter l'imputation à la laïcité de responsabilités qui ne sont pas les siennes. La même remarque pourrait valoir pour l'école, souvent incriminée pour des problèmes qui ne sont guère de son ressort.

Voir : Communautarisme ; Identité collective ; Laïcité

Indulgences

A propos des théologiens qui pensent à la Terre et commercialisent le ciel…

Après la construction des institutions religieuses qui lui donnent une assise temporelle étendue et multiforme, comme l'organisation des territoires contrôlés par l'Eglise, la mise en place d'écoles et d'universités religieuses, la définition d'un droit canon qui entend s'imposer au droit commun, le développement d'un lien étroit avec les pouvoirs établis incités à se mettre à son service, l'Eglise a donné une tournure financière à sa quête d'emprises terrestres. En inventant les « indulgences », elle a monnayé le pouvoir qu'elle s'attribuait d'effacer les péchés des hommes, ou du moins d'atténuer la sanction spirituelle censée les frapper…

L'indulgence a égard aux fautes. Elle recouvre le refus de sévir, ou de sévir trop vivement. Elle a donc rapport avec la relativisation des faux pas d'un être marqué par une certaine faiblesse, qui signe sa finitude. La conscience errante peut devenir fautive, et nul n'est parfait. D'où cette aménité. On est indulgent avec un enfant qui ne sait pas, avec un adulte en détresse, avec toute personne affaiblie. Mais l'indulgence n'est pas l'effacement de la faute. Elle peut avoir partie liée avec le pardon, et globalement avec l'idée que tout homme peut s'amender, du moins dans une certaine mesure, et ne saurait être cloué définitivement à ses fautes.

Dans le vocabulaire catholique, le terme « indulgence », à l'origine, désignait la remise d'une pénitence publique imposée par l'Eglise, pour une durée déterminée, après le pardon des péchés. A la suite d'une lente élaboration, la notion d'indulgence en est venue à signifier une intercession particulière auprès de Dieu accordée par l'Eglise en vue de la rémission totale ou partielle de la réparation (ou peine temporelle) qu'on doit acquitter pour les péchés déjà pardonnés. Alors pourquoi différencier les hommes selon leur richesse, et proportionner le pardon à une quantité d'argent ?

Quelques siècles plus tôt, la réforme grégorienne avait tenté de combattre la

corruption des ecclésiastiques trop enlisés dans les biens de ce monde. Elle avait eu fort à faire (Tartuffe : *« Ah ! pour être dévot, je n'en suis pas moins homme ! »*). Au XVIe siècle, le financement de la basilique de Saint-Pierre de Rome, somptueuse à souhait, va être l'occasion de vendre des lots de paradis et de félicité éternelle. Prix élevés, car garantie éternelle. La révolte va venir de l'intérieur. L'homme par qui le scandale arrive est un moine. Il s'appelle Martin Luther. Le 31 octobre 1517, il lance un libelle de quatre-vingt-quinze thèses sur la vente des indulgences. Et il ne mâche pas ses mots.

Martin Luther dénonce à la fois les indulgences pour les âmes du purgatoire (thèses 8 à 29) et celles qui concernent des vivants (thèses 30 à 68). Dans le premier cas, les morts étant morts, ils ne sont plus tenus par les décrets du droit canon. Les indulgences sont donc sans objet. Luther s'élève également contre le trafic des indulgences et il accuse l'Eglise d'exploiter à des fins mercantiles la peur de l'enfer. Quelques extraits :

> « 7. Dieu ne remet la coulpe à personne sans l'humilier, l'abaisser devant un prêtre, son représentant.
> 8. Les canons pénitentiels ne s'appliquent qu'aux vivants ; et d'après eux, rien ne doit être imposé aux morts. […]
> 18. Il ne paraît pas qu'on puisse prouver par des raisons, ou par les Ecritures, que les âmes du purgatoire soient hors d'état de rien mériter ou de croître dans la charité. […]
> 27. Ils prêchent des inventions humaines, ceux qui prétendent qu'aussitôt que l'argent résonne dans leur caisse, l'âme s'envole du Purgatoire.
> 28. Ce qui est certain, c'est qu'aussitôt que l'argent résonne, l'avarice et la rapacité grandissent. Quant au suffrage de l'Eglise, il dépend uniquement de la bonne volonté de Dieu. […]
> 36. Tout chrétien vraiment contrit a droit à la rémission entière de la peine et du péché, même sans lettre d'indulgences. […]
> 43. Il faut enseigner aux chrétiens que celui qui donne aux pauvres ou prête aux nécessiteux fait mieux que s'il achetait des indulgences. […]
> 86. Et encore : pourquoi le pape n'édifie-t-il pas la basilique de Saint-Pierre de ses propres deniers, plutôt qu'avec l'argent des pauvres fidèles, puisque ses richesses sont aujourd'hui plus grandes que celles de l'homme le plus opulent ? »

Voir : Hus

Inquisition

Inquisitio, en latin, veut dire « recherche », « enquête méthodique en vue de dégager un coupable ou un innocent ». Fondée par des catholiques, l'Inquisition est une institution d'investigation et de contrôle, assortie de pouvoirs répressifs aussi amples que la puissance publique : de la simple admonestation à la mise à mort, avec pour cette dernière des variantes en quantité de souffrance infligée selon la gravité des chefs d'accusation et le degré d'obstination des récalcitrants.

Son nom est dû à la procédure inquisitoire qui permet de poursuivre les suspects. Le modèle concret de l'Inquisition est clairement policier à ceci près que la police identifie et défère à la justice des auteurs d'actes, alors que le tribunal ecclésiastique vise tout aussi bien des pensées, des croyances, des conceptions de la vie. Une autre différence : l'Inquisition ne respecte jamais la présomption d'innocence car la présupposition de culpabilité règle la procédure et même les tortures destinées à obtenir des aveux. Bref, le climat inquisitorial, en raison de la délation et des soupçons qu'il encourage, met presque tout le monde sur le qui-vive.

Tout commence avec le deuxième concile du Latran (1139). Celui-ci définit le crime d'hérésie et lance l'anathème contre les ennemis réels ou supposés de la religion catholique, soit qu'ils la rejettent, soit, le plus souvent, qu'ils l'interprètent différemment. C'est Grégoire IX qui institue l'Inquisition, en 1231, et la dote de pouvoirs spéciaux. Il s'agit d'un tribunal d'exception, permanent, aux attributions très larges. Pour régulariser la répression, le pape rédige un texte de directives, intitulé *Excommunicamus*, en février 1231. Créée pour lutter contre les cathares et les vaudois, l'Inquisition a ensuite étendu son champ d'intervention à tout ce qui de près ou de loin semble contrevenir aux normes religieuses.

L'Inquisition a fait des ravages, entre autres dans le sud de la France, en Espagne et au Portugal. Elle s'est illustrée de façon sinistre en harcelant les marranes et les maurisques (juifs et musulmans soupçonnés de pratiquer leur culte après s'être convertis pour échapper à la mort).

Active en Espagne jusqu'au début du XIX^e^ siècle, l'Inquisition a été vivement dénoncée par le courant des Lumières espagnoles (la *Ilustración*). En 1796, Francisco Goya la critique violemment et lui consacre une eau-forte sous le titre *No hubo remedio* (« Il n'y eut pas moyen »). C'est le gouvernement Riego qui la supprime en 1820.

Bilan dressé par Hugo le 15 janvier 1850 :

> « L'Inquisition, qui a brûlé sur le bûcher ou étouffé dans les cachots cinq millions d'hommes ! Lisez l'histoire ! L'Inquisition, qui exhumait les morts pour les brûler comme hérétiques, témoin Urgel et Arnault, comte de Forcalquier. L'Inquisition, qui déclarait les enfants des hérétiques, jusqu'à la deuxième génération, infâmes et incapables d'aucuns honneurs publics, en exceptant seulement, ce sont les propres termes des arrêts, "ceux qui auraient dénoncé leur père" ! L'Inquisition, qui, à l'heure où je parle, tient encore dans la bibliothèque vaticane les manuscrits de Galilée clos et scellés sous le scellé de l'Index. »

Voir : Cléricalisme ; Intolérance ; Marranes ; Obscurantisme ; Religion

Instruction publique

Condorcet, en inventant le concept d'*instruction publique*, souligne l'importance de l'émancipation par l'instruction, et considère que la tâche des révolutionnaires reste incomplète tant que l'instruction n'est pas mise à la portée de tous, ce qui suppose qu'elle soit gratuite, obligatoire, laïque, et que la puissance publique en assure la promotion partout et pour tous. Pourquoi l'instruction ne peut-elle demeurer privée ? Parce que dans ce cas elle reste tributaire des inégalités présentes dans la société civile et se fait elle-même inégalitaire. Son institution publique a pour but de la soustraire dans toute la mesure du possible à ces inégalités, afin que l'origine sociale des enfants ne soit pas aussi un destin. C'est ce que dit le si beau mot d'*élève.* Par l'instruction, l'enfant s'élève à ce qu'Aristote considérait comme le meilleur de l'homme accompli, sa vertu propre : la pensée libre.

La République se fait enseignante, afin de faire advenir une citoyenneté lucide, éclairée, conjuguant esprit critique et civisme. L'école publique élève ainsi l'humanité de chaque homme au meilleur d'elle-même, en rendant possibles la joie de savoir et l'accomplissement qui en résulte. C'est un véritable pari sur l'intelligence et la culture qu'elle assume, pour le plus grand bien des enfants qui n'ont qu'elle pour devenir tout ce qu'ils peuvent être.

Accueillant des enfants issus de toutes les familles spirituelles, l'école publique ne saurait privilégier les unes au détriment des autres : croyants divers, athées et agnostiques trouvent leur place dans l'école laïque, et nul n'y peut être blessé en raison de ses croyances ou de ses convictions philosophiques. La *neutralité* de cette école ne signifie pas qu'elle renvoie dos à dos l'erreur et la vérité, mais qu'en distinguant croyances particulières et connaissances universelles, et en s'interdisant de régenter les premières pour mieux se consacrer aux secondes, elle se fait un devoir de promouvoir ce qui est commun à tous. Le savoir libérateur et les principes civiques de l'émancipation unissent les enfants devenus élèves dans une démarche qui allie le goût du vrai et l'ouverture de la conscience à l'héritage culturel de toute l'humanité.

Bref, l'école laïque, c'est l'école de la liberté, en un double sens : la liberté y enseigne, et elle y est enseignée. La liberté y enseigne, car c'est bien par un mouvement de distance à soi que la société du moment décide de s'affranchir de ses propres limites en créant l'institution scolaire et en la mettant hors de portée de tous les groupes de pression, afin que la conscience des élèves ne soit pas façonnée par les préjugés dominants. La liberté y est enseignée, car l'instruction s'y comprend explicitement comme une formation à l'autonomie de jugement, et l'acquisition des savoirs comme une conquête de la maîtrise de la pensée. Former d'un même mouvement l'homme, le citoyen, le travailleur, ce n'est pas opposer trois démarches contradictoires, mais assurer la réussite optimale de chacune par leur complémentarité.

La République rendant possible « l'institution des enfants » chère à Montaigne répond ainsi sur le mode laïque au vœu d'émancipation universelle. L'école publique laïque n'est pas réductible à un service public. Dans le sillage de Montesquieu et de Condorcet, elle donne au civisme citoyen son fondement le plus sûr. Car l'« amour des lois et de la patrie », qui est aussi amour de l'égalité, ne relève pas d'un catéchisme imposé à des êtres soumis mais d'une culture de la liberté en chacun et en tous. Il faut savoir reconnaître quel type de régime politique rend possible une telle émancipation collective. Des citoyens instruits le peuvent, et la République laïque fait ce pari.

Pour finir, voici un mini-florilège de citations qui disent simplement l'émotion d'une telle éducation à la liberté par le partage universel du savoir :

« L'homme est né pour deux choses : pour penser et pour agir en dieu mortel qu'il est » (Aristote, *Protreptique*).

« L'Ecole est le lieu où l'on va s'instruire de ce que l'on ignore ou de ce que l'on sait mal pour pouvoir, le moment venu, se passer de maître » (Jacques Muglioni, *Philosophie, école, même combat*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, page 20).

« L'instruction primaire obligatoire, c'est le droit de l'enfant, qui est plus sacré encore que le droit du père et qui se confond avec le droit de l'Etat » (Victor Hugo, discours du 15 janvier 1850 contre la loi Falloux).

« Seule l'école donnait à Jacques et à Pierre ces joies. Et sans doute ce qu'ils aimaient passionnément en elle, c'est ce qu'ils ne trouvaient pas chez eux, où la pauvreté et l'ignorance rendaient la vie plus dure, plus morne, plus refermée sur elle-même ; la misère est une forteresse sans pont-levis » (Albert Camus, *Le Premier Homme*).

Voir : Autonomie ; Civisme ; Condorcet ; Culture ; Ecole laïque ; Emancipation

Intégrisme

L'*intégrisme* désigne une volonté anachronique de sacraliser des préjugés ancestraux, sous couvert de faire retour à la pureté originelle de la religion. Intégralité et intégrité semblent alors se téléscoper. Tout ce que la religion peut régler doit passer sous sa juridiction. Et cette juridiction, pour être intègre, doit être restituée à la pureté supposée de son message initial. D'où une régression imaginaire vécue comme une restauration. Ce retour rétrograde s'assortit d'une réhabilitation des coutumes les plus réactionnaires, tenues comme les plus fidèles à Dieu du fait qu'elles furent contemporaines de sa Révélation. La lapidation pour adultère, par exemple, retrouve grâce dans un tel contexte. Ainsi, les hommes sont de nouveau assurés de leur domination. Ils manient le sacré comme on fait de la publicité mensongère. La Révélation retrouvée dans son sens originel supposé impose l'intégrité du discours religieux et de la domination intégrale qui s'en réclame.

L'intégrisme se fait ainsi totalitarisme, en raturant la sphère privée et en investissant l'intégralité des aspects de la vie sociale. Il est une figure extrême du fondamentalisme. Protestantisme, catholicisme, judaïsme et islam, bref, les grands monothéismes, ont été touchés à des degrés différents et sous des formes diverses par le fondamentalisme, comme le montrent Caroline Fourest et Fiammetta Venner dans leur livre consacré aux trois intégrismes religieux (*Tirs croisés : la laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Paris, Calmann-Lévy, 2003). Depuis le 11 septembre 2001, l'attentat suicide sur les Twin Towers de New York a plongé le monde dans la hantise du terrorisme islamiste. Mais l'origine de ce terrorisme n'est rien d'autre que l'intégrisme. Cet intégrisme existe aussi pour le judaïsme et le christianisme, même s'il prend des formes différentes.

La thèse du « choc des civilisations » de Samuel P. Huntington est battue en brèche dès lors qu'on dégage les points communs des trois intégrismes monothéistes sur le plan sociétal et politique. Des convergences fortes qui reconduisent à l'idéologie théocratique, opposée point par point à la démocratie laïque. Les droits des femmes, la sexualité, l'intolérance sociétale, l'homophobie, la haine de la raison et de la science, entre autres, les réunissent. La véritable opposition ne se situe pas entre l'Islam et l'Occident chrétien, au demeurant peu recommandable après un millénaire et demi de persécutions catholiques, mais entre deux modèles politiques : la théocratie relookée en démocratie religieuse, et les républiques laïques.

Pour les religions qui entendent reconquérir leurs privilèges publics et leur magistère moral ou politique, il importe de faire une nette distinction entre de telles

dérives et les témoignages spirituels qu'elles souhaitent représenter, et que leurs adeptes interprètent d'ailleurs de façon fort différente. La stigmatisation unilatérale de l'islam, qui a eu ses « Lumières » bien avant l'Occident chrétien, serait donc injuste : le fondamentalisme islamiste en est aussi éloigné que Bartolomé de las Casas peut l'être de Torquemada, ou Spinoza des rabbins ultra-orthodoxes de la communauté juive d'Amsterdam.

Voir : Dogme, dogmatisme ; Fondamentalisme

Intelligent design

La doctrine créationniste chrétienne a dès l'origine posé l'existence d'une finalité structurante de la nature, assortie d'une providence divine qui en est la source et le garant. Ainsi l'ordre des choses et l'organisation des êtres attesteraient-ils l'efficacité d'un projet créateur dont ils seraient des manifestations remarquables.

La beauté de l'univers, la fonction des organes, la genèse des grandes facultés humaines, les processus spontanés de cicatrisation ou d'autodéfense des organismes signaleraient le génie créateur du grand architecte de l'univers, du grand horloger qui en règle l'équilibre et les rythmes.

Tant que les institutions scolaires ont été contrôlées par la religion, elles ont dû enseigner ce finalisme et présenter l'agencement du monde comme la preuve la plus décisive de l'existence de Dieu. Quitte à passer sous silence les phénomènes qui infirment ce finalisme créationniste : catastrophes naturelles comme les tremblements de terre, les éruptions volcaniques, les raz-de-marée qui engloutissent des villes entières. Ou à voir dans ces failles apparentes de l'ordre divin des sanctions administrées aux hommes en punition de leurs fautes.

Contestée par les sciences de la nature, la doctrine de l'*intelligent design*, c'est-à-dire du projet intelligent qui structurerait toute réalité créée, a pris une forme radicale pour la biologie. Après avoir été contestée, classiquement, au nom du fixisme biblique, l'évolution est maintenant interprétée comme développement d'un plan secret conçu par un Dieu providentiel qui aurait prévu et réglé un équilibre dynamique des êtres vivants. Certains religieux osent même parler à ce propos de la « science de la Création », ou d'une « science du créationnisme », et revendiquer une place pour cette imposture dans le cursus des études universitaires, comme ils le firent en Arkansas.

La laïcisation des écoles et des universités a permis d'éviter l'installation de ce nouvel obscurantisme dans le processus d'instruction et d'éducation.

Voir : Etats-Unis ; Hume ; Obscurantisme ; Voltaire

Interprétation (herméneutique)

L'idée qu'un texte souvent métaphorique, écrit dans un contexte très éloigné, requiert un travail d'interprétation est essentielle pour contrer les naïvetés et les dangers de la compréhension littérale. On dispose pour cela d'une discipline inspirée des travaux d'Aristote, auteur, entre autres, d'un traité intitulé *De l'interprétation* (en grec, *Péri herménéias*, le mot *herméneia* comportant une référence à Hermès, dieu de la communication et des messages).

L'herméneutique est donc la théorie de l'interprétation et des principes d'intelligibilité qu'elle met en œuvre pour dégager le sens, ou les divers sens possibles, d'un texte qui a valeur normative autant qu'explicative et symbolique. Pour les trois

religions du Livre, des penseurs comme Spinoza, Richard Simon et Averroès se sont attachés à développer un travail herméneutique, c'est-à-dire une interprétation distanciée, attentive aux différents niveaux de sens, à la cohérence et aux contextes historiques. Ils ont ainsi évité les naïvetés ou même les dangers de la lecture littérale des textes.

L'art d'interpréter qui définit l'herméneutique implique généralement la reconnaissance d'un sens implicite caché sous le sens littéral apparent. Il peut aussi prendre en considération la polysémie, l'ambivalence, la dimension symbolique des textes ainsi que les circonstances de leur rédaction. Spinoza intitule d'ailleurs le septième chapitre de son *Traité théologico-politique* : « De l'interprétation de l'Ecriture ». Quelle importance pour la laïcité ? Lorsque des hommes qui se disent inspirés par Dieu dans leurs écrits prétendent restituer fidèlement la pensée ou la volonté de Dieu, et donner une dimension normative à leurs écrits, il est clair que l'enjeu d'une interprétation méthodique est décisif. Averroès dit que, lorsqu'un verset du Coran heurte la raison, il convient de l'interpréter de telle façon qu'il ne le fasse plus.

A ce compte-là, l'herméneutique du texte religieux sera précieuse pour récuser les préjugés d'un autre âge, concernant par exemple l'infériorité supposée de la femme. Savoir que des textes qui proclament cette infériorité sont écrits dans le contexte d'une société patriarcale est essentiel pour les relativiser et les dessaisir de toute valeur normative. Est-ce un Dieu éternel qui profère des énoncés aussi marqués socialement et historiquement ? Non sans doute. Alors ce sont des hommes qui sacralisent ainsi leurs préjugés et leur confèrent une portée éternelle. La foi se trouve alors déliée de toute soumission non critique au texte interprété.

Voir : Averroès ; Condorcet ; Pascal ; Raison ; Spinoza

Intolérance

Nombre de religieux savent prêcher la tolérance quand ils ne sont pas encore en possession de positions de pouvoir. C'est qu'ils prêchent alors pour eux-mêmes, tout en faisant semblant de le faire pour les autres, et de secourir ainsi la veuve et l'orphelin. Il arrive même que des fanatiques prêts à tout pour imposer leur religion commencent par exploiter à fond toutes les ressources que leur offre l'Etat de droit démocratique, tout en prenant la posture de la victime. L'erreur serait alors de les croire sur parole et de se laisser emporter par une compassion irresponsable, où les bons sentiments finissent par nourrir une très mauvaise politique. Pour rester lucide, il suffit de regarder ce qui se passe là où ils ont pris le pouvoir. C'est édifiant. La collusion du politique et du théologique fait alors son œuvre, à rebours.

L'histoire ne nous a que trop montré que les persécutés peuvent devenir les persécuteurs, par un étrange oubli des souffrances endurées. Lamennais rappelle aux chrétiens devenus persécuteurs l'époque des catacombes où ils étaient tourmentés par les païens. Cela ne les a pas empêchés de pourchasser les païens dès que Théodose leur en a donné le pouvoir. En Espagne, musulmans et juifs furent persécutés par Isabelle la Catholique. Quant aux protestants, eux aussi traqués par les catholiques, un de leurs chefs, Calvin, régnant à Genève, y fit brûler vif Michel Servet pour cause d'hérésie. Aujourd'hui, en Egypte, des chrétiens sont persécutés par des musulmans, et en Israël des Palestiniens le sont par des colons juifs ultra-orthodoxes au nom du peuple élu et de la Terre promise. Quant aux dérives théocratiques islamistes de l'Iran et de l'Afghanistan, elles y ont font régner la plus grande intolérance, la hiérarchie des sexes et la haine de la raison et de la culture.

Un texte célèbre de Jean-Jacques Rousseau, une lettre à Voltaire du 18 août 1756, longue réaction à son poème sur le désastre de Lisbonne, souligne cette

intolérance observable dans le passé quelles que soient les religions en cause, et vaut mise en garde prémonitoire pour notre présent. Il rejoint Bayle et Diderot dans l'idée que la morale en acte ne dépend pas forcément de la religion, ni bien sûr des dogmes au nom desquels elle veut se croire autorisée à persécuter.

> « Mais je suis indigné, comme vous, que la foi de chacun ne soit pas dans la plus parfaite liberté, et que l'homme ose contrôler l'intérieur des consciences où il ne saurait pénétrer, comme s'il dépendait de nous de croire ou de ne pas croire dans des matières où la démonstration n'a point lieu, et qu'on pût jamais asservir la raison à l'autorité. Les rois de ce monde ont-ils donc quelque inspection dans l'autre, sont-ils en droit de tourmenter leurs sujets ici-bas pour les forcer d'aller en paradis ? Non, tout gouvernement humain se borne, par sa nature, aux devoirs civils, et quoi qu'en ait pu dire le sophiste Hobbes, quand un homme sert bien l'Etat, il ne doit compte à personne de la manière dont il sert Dieu.
>
> […] Il y a, je l'avoue, une sorte de profession de foi que les lois peuvent imposer ; mais hors les principes de la morale et du droit naturel, elle doit être purement négative, parce qu'il peut exister des religions qui attaquent les fondements de la société et qu'il faut commencer par exterminer ces religions pour assurer la paix de l'Etat. De ces dogmes à proscrire l'intolérance est sans difficulté le plus odieux, mais il faut le prendre à sa source, car les fanatiques les plus sanguinaires changent de langage selon la fortune et ne prêchent que patience et douceur quand ils ne sont pas les plus forts. Ainsi j'appelle intolérant par principe tout homme qui s'imagine qu'on ne peut être homme de bien sans croire tout ce qu'il croit, et damne impitoyablement ceux qui ne pensent pas comme lui. »
>
> Jean-Jacques Rousseau,
> lettre à Voltaire du 18 août 1756,
> *Œuvres*, Paris, Gallimard,
> « Bibliothèque de la Pléiade », 1969,
> tome IV, pages 1072 et 1073.

Voir : Fanatisme ; Foi ; Liberté de conscience ; Morale ; Tolérance

Irréligieux

Dans une société qui comprend des croyants, des athées et des agnostiques, il importe de dégager ce qui peut être commun à tous pour fonder la vie commune. L'option religieuse perd alors tout privilège et devient une option parmi d'autres, même si au nom de la culture invoquée pour tenter de maintenir une préséance elle entend demeurer une référence dominante. A l'époque des Lumières, la domination de la religion et sa prétention de normer le droit, la morale, les mœurs et l'ensemble des représentations humaines sont contestées. Cela ne signifie pas nécessairement que l'existence même de Dieu le soit au même titre. Mais les dogmes qui constituent le corpus de référence des religieux sont rejetés et souvent tenus pour des inventions purement humaines destinées à sacraliser des normes liées à un lieu et à une histoire.

D'où l'émergence du déisme, simple croyance en un Etre suprême dessaisie de toute valeur normative autre que celle des principes universels que l'homme peut trouver en lui sitôt qu'il s'affranchit des préjugés dominants. L'humanisme athée n'est pas loin de cette conception, à ceci près que de tels principes, immanents à l'humanité, cessent d'être articulés à une transcendance divine. Ainsi se diversifie le fondement de la morale, qui certes peut être la religion, mais aussi l'humanisme athée ou la simple conscience de soi de l'humanité.

D'où également un découplage net de la morale et de la religion, et plus généralement de l'ensemble des registres de la culture et de la religion. Art, science, philosophie, manières d'être et normes sociales tendent alors à s'affranchir de la tutelle théologique. Diderot illustre remarquablement ce cheminement, qui le conduit du catholicisme traditionnel au déisme, puis, dans son cas, du déisme à l'athéisme, même si ce dernier terme apparaît sous sa plume avec des masques divers avant de s'assumer enfin sans complexe.

L'article « Irréligieux » cité ci-dessous, paru dans l'*Encyclopédie*, expose de façon vive le processus évoqué d'émancipation de la culture et de la morale par rapport à la religion. Le *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) et l'*Entretien avec la Maréchale* (1776) seront écrits dans le même esprit que le texte qui suit :

> « IRRELIGIEUX, adj. (Gram.). Qui n'a point de religion, qui manque de respect pour les choses saintes, et qui,

n'admettant point de Dieu, regarde la piété et les autres vertus qui tiennent à leur existence et à leur culte comme des mots vides de sens.

On n'est irréligieux que dans la société dont on est membre ; il est certain qu'on ne fera à Paris aucun crime à un mahométan de son mépris pour la loi de Mahomet, ni à Constantinople aucun crime à un chrétien de l'oubli de son culte.

Il n'en est pas ainsi des principes moraux ; ils sont les mêmes partout. L'inobservance en est et en sera répréhensible dans tous lieux et dans tous les temps. Les peuples sont partagés en différents cultes, religieux ou irréligieux, selon l'endroit de la surface de la Terre où ils se transportent ou qu'ils habitent ; la morale est la même partout.

C'est la loi universelle que le doigt de Dieu a gravée dans tous les cœurs.

C'est le précepte éternel de la sensibilité et des besoins communs.

Il ne faut donc pas confondre l'immoralité et l'irréligion. La moralité peut être sans la religion ; et la religion peut être, est même souvent avec l'immoralité.

Sans étendre ses vues au-delà de cette vie, il y a une foule de raisons qui peuvent démontrer à un homme, que pour être heureux dans ce monde, tout bien pesé, il n'y a rien de mieux à faire que d'être vertueux.

Il ne faut que du sens et de l'expérience pour sentir qu'il n'y a aucun vice qui n'entraîne avec lui quelque portion de malheur, et aucune vertu qui ne soit accompagnée de quelque portion de bonheur ; qu'il est impossible que le méchant soit tout à fait heureux, et l'homme de bien tout à fait malheureux […]. »

Denis Diderot, *Encyclopédie*, article « Irreligieux ».

Voir : Athéisme ; Déisme légal ; Liberté de conscience ; Morale

Islam

L'interprétation littérale du mot « islam » comme signifiant et appelant la soumission ne va pas sans ambiguïté. Soumission de l'être fini à la réalité infinie qui le transcende ? Soit. Mais cela signifie-t-il renonciation à exercer librement son jugement ? Entre autres, cela implique-t-il soumission sans condition à une parole humaine présentée indûment comme parole divine ? Quant aux énoncés munis d'une évidence rationnelle, qui ne requièrent pas un tel travail d'interprétation, ils s'imposent d'eux-mêmes si la raison peut adhérer librement à ce qu'ils indiquent. Deux exemples opposés serviront à illustrer une telle conception.

Prenons d'abord un précepte du Coran muni d'un sens rationnel et raisonnable évident. « Point de contrainte en matière de religion » (sourate II, verset 256 : *lè ikrahè fi din*). Il suggère suffisamment clairement que la conscience ne saurait être violentée. La contrainte en matière religieuse est donc à la fois impossible et illégitime. Elle n'arrache en effet qu'un aveu lié à la peur ou à la souffrance, mais ne *convainc* pas, et elle bafoue la liberté qui doit être reconnue à tout être humain. Là le texte littéral peut faire norme. Par analogie, le refus de la contrainte en matière de religion prend alors un sens extensif et débouche sur le principe général de la liberté de conscience.

Prenons maintenant un énoncé sans évidence rationnelle ni légitimité. Il s'agit d'un autre extrait du Coran. La deuxième sourate (versets 226-231) affirme : « Les femmes ont droit à l'équivalent de ce qui leur incombe selon les convenances. Les hommes ont toutefois sur elles préséance d'un degré. » Qui parle ? Dieu, ou des hommes vivant dans une société machiste et patriarcale et enclins à prêter à leur Dieu leurs préjugés historiquement déterminés ? Il est clair ici que la hiérarchisation des sexes n'est fondée sur rien d'autre que sur de tels préjugés. Approche sacrilège du texte « sacré » ? Ou bien simple constat de bon sens ? Le lecteur jugera en mettant en œuvre sa raison et en interprétant le texte pris littéralement comme le témoignage de représentations idéologiques propres à une époque révolue au regard du droit, même si aujourd'hui encore elles se perpétuent au nom de la religion dans trop d'endroits de la planète.

Quelle modalité de l'incitation religieuse est ici mise en jeu ? Libérale ou autoritaire ? Si on se réfère à l'idée que nulle contrainte n'est légitime en religion, l'exigence formulée est plutôt de l'ordre du conseil et de la recommandation que de l'obligation contraignante. Un tel constat est décisif lorsque les textes dits sacrés possèdent une portée normative et qu'on en tire des impératifs plus ou moins lourds dans la vie des êtres humains. C'est le cas du Coran comme de l'Ancien Testament ou

des Evangiles.

Voir : Averroès ; *Charia* ; Coran ; *Djihad*

Islamophobie

Littéralement, peur irraisonnée et rejet de l'islam, mais non des musulmans comme tels. D'emblée, cette interprétation restrictive du terme semble faire problème dès lors que le rejet de l'islam comme conviction religieuse peut entraîner le rejet des musulmans dans leur ensemble. Mais la distinction est essentielle, car elle délimite le permis et le défendu. On peut faire remarquer que nulle personne ne se réduit à sa conviction religieuse, même si elle se rapporte à elle avec ferveur.

Le rejet de l'islam n'implique donc pas le rejet des personnes musulmanes. Un athée ou un chrétien peut avoir l'islam en horreur tout en fréquentant des personnes de confession musulmane qu'il trouve très sympathiques. Parlons au passage de l'« islamismophobie », qui veut dire peur et rejet de l'islamisme, défini non comme religion mais comme projet de domination politique d'un religion. Le rejet d'un tel projet doit-il être tenu pour un délit ? Difficile à admettre.

Imaginons maintenant que des islamistes cherchent à dissuader ceux qui s'opposent à eux pour des raisons politiques, voire éthiques, donc respectables. Dans l'arsenal des moyens de le faire, il y a la tentative de disqualifier radicalement toute critique en forgeant une notion qui permettrait d'en faire un délit pénal. Ils inventeront donc la notion piège d'« islamophobie », évitant ainsi de distinguer islam et islamisme. L'amalgame implicite leur permettra de s'abriter derrière le respect dû aux personnes, non à leur religion, et encore moins à leur religion devenue domination. Le tour est joué, si du moins des esprits naïfs marchent dans la combine. Le vocabulaire est une arme pernicieuse, car il suggère ce qu'il ne démontre pas. On remarque ici des amalgames en cascade. La critique de l'islamisme confondue avec la critique de l'islam, elle-même confondue avec la critique des musulmans comme tels, ce qui permet de disqualifier par transitivité la critique de la religion et d'en faire un délit.

Voilà le piège à éviter. Y compris par des personnes de bonne foi, progressistes, qui de façon compassionnelle s'alarment de toute mise en cause de l'islam en voulant y voir je ne sais trop quel réflexe de refus de l'altérité, voire de racisme mal refoulé, alors qu'une telle critique ne vise pas un peuple comme tel. D'ailleurs, les peuples arabes sont démographiquement minoritaires parmi les musulmans. Pakistanais, Indonésiens, Nigérians, Maliens, Kabyles pourraient aussi bien se sentir visés. Mais la critique de l'islam ou de l'islamisme ne vise pas des personnes, et il faut en finir avec les amalgames destinés à criminaliser toute critique de la religion.

Certes, la situation pour le moins précaire d'une immigration maghrébine souvent maltraitée, victime de discrimination réellement raciste, et comprenant un pourcentage plus élevé de chômeurs que le reste de la population, appelle une solidarité de principe non avec les personnes musulmanes comme telles, mais avec les personnes en tant qu'elles sont exploitées ou discriminées. Mais ne nous trompons pas de motif ni de solidarité, et ne mélangeons pas les registres. Ce n'est pas parce que ces populations souffrent de l'injustice sociale aggravée trop souvent par la discrimination raciste qu'il faut s'interdire de critiquer la religion dans laquelle elles se reconnaissent plus volontiers, ou les pratiques aliénantes qui en relèvent.

Le voile ne doit pas être un lot de consolation. Pour nombre de femmes qui le subissent, et qui parfois n'ont même plus droit au visage, c'est un instrument de soumission sexiste. N'a-t-on pas le droit de le dire sans être soupçonné aussitôt de racisme antimusulman ?

On a le droit de rejeter et de critiquer l'islam, le judaïsme ou encore le

christianisme, mais on n'a pas le droit de passer du rejet d'une certaine conviction à la stigmatisation de ceux qui la défendent. Je me réserve le droit de critiquer la prière juive qui fait dire à l'homme qu'il remercie Dieu de ne pas être femme. Je me réserve également le droit de critiquer un certain judaïsme religieux qui au nom du peuple élu et de la Terre promise colonise les terres palestiniennes et s'octroie la quasi-totalité des eaux du Jourdain. Mais je ne permettrai à personne d'insinuer qu'une telle critique relève de l'antisémitisme.

A l'évidence, la discrimination visant des personnes comme telles en raison de leurs convictions est d'une tout autre portée que la critique directe, voire satirique, de leur conviction elle-même. La même question se pose pour l'athéophobie que pour l'islamophobie, souvent assimilée au rejet des musulmans comme tels, en leurs personnes, et de ce fait considérée comme une posture raciste alors même que ces notions n'impliquent nullement une attitude de type raciste. L'ambiguïté est en réalité commune aux termes d'islamophobie, de cathophobie et d'athéophobie, qui sont souvent employés de façon polémique pour disqualifier toute critique d'une religion ou d'une conviction particulière.

Concluons. Pour pouvoir qualifier de délit une attitude, on doit se demander si elle vise des personnes comme telles, en raison de leur « différence » et de leur origine. La critique d'une religion ou la dérision pratiquée à son égard ne saurait entrer dans le champ des délits. Il en irait de même de la critique de l'athéisme, longtemps accusé de tous les maux par nombre de religieux. Un glissement malhonnête peut conduire à rendre la critique d'une religion responsable d'autre chose, par exemple un acte xénophobe, inspiré par la haine et le rejet de l'étranger comme tel. Mais il faut remarquer que, dans ce cas, la confusion règne. On confond le fait de critiquer une conviction et le fait de s'en prendre aux personnes qui la partagent, et de les rejeter pour ce qu'elles sont. Les croyances qui les engagent ne sont pas en elles-mêmes respectables, mais la liberté personnelle de croire l'est de façon incontestable. Il est clair que les croyances et les opinions ne sont pas de même nature que la personne humaine comme telle. La critique, voire la dérision, pratiquée à l'égard de l'athéisme comme à l'égard d'une religion n'a donc rien d'un délit. La mise en cause d'une personne comme telle, avec par exemple atteinte à son honorabilité, en est un. Associée à l'évocation d'une religion ou d'une conviction philosophique, l'injure est un délit, justement parce qu'elle met en cause la personne, comme dans le cas des expressions « sale musulman » ou « sale athée » ou encore « sale franc-maçon ». Mais la pénalisation voulue et implicitement demandée pour toute critique de l'islam appelée au passage islamophobie est aussi intenable que celle qui serait visée par les notions de cathophobie, athéophobie, paganophobie, etc.

Critiquer une conviction religieuse ou philosophique est un droit, une liberté, car en l'occurrence on ne vise pas des personnes pour ce qu'elles sont mais pour ce qu'elles font. En revanche l'homophobie et la xénophobie sont bien des délits, car elles visent un être humain pour ce qu'il est et non pas pour ce qu'il fait. C'est bien la personne homosexuelle, ou étrangère, qui est en cause. En revanche, l'athéophobie, l'islamophobie et la cathophobie ne peuvent être tenues pour des délits. Or nulle personne ne se réduit à sa religion. On *a* une religion, mais on n'*est* pas sa religion. Il en va de même pour un peuple, dont une grande partie des êtres humains qui le composent peuvent certes avoir une religion x ou y. Mais le peuple lui-même, en tant que communauté de droit, ne peut faire de cette religion un passage obligé de chaque individu, sauf à violenter sa liberté de se définir lui-même. Même majoritaire, une appartenance spirituelle reste donc particulière et ne saurait s'appliquer par force à toute personne d'un groupe.

C'est d'ailleurs cet impensé qui invalide le communautarisme et le culturalisme dans leur prétention à convertir un trait particulier en essence collective imposée à chaque individu.

La pénalisation d'une opinion n'est pas légitime tant que celle-ci ne se traduit pas par un acte d'incitation à la haine et à la violence. Sa stigmatisation comme pathologie ne l'est pas plus dès lors qu'un malade n'est pas responsable de sa maladie et que l'analogie avec une maladie n'a pour objet que la disqualification en vue d'une répression. On voit ici que le sens du mot « phobie » peut varier selon que l'on retient le sentiment, le rejet ou l'appel à la haine, et que le destinataire de l'attaque est un être humain comme tel ou sa conviction. Une chose est sûre : les responsables religieux qui veulent faire condamner toute critique exploitent à fond les équivocités du terme « phobie » pour inventer des notions polémiques destinées à pénaliser, donc à faire taire.

Voir : Antisémitisme ; Athéophobie ; Croyance ; Judaïsmophobie ; Judéophobie ; Respect des croyances… ou des croyants ?

Israël (Palestine)

Une terre, deux peuples. Avec chacun sa soif de liberté, son histoire mouvementée, ses tragédies, ses mythes fondateurs et ses intégristes religieux prompts à le convaincre de la nocivité de l'autre peuple. Là encore les religions fanatisées radicalisent les conflits en leur donnant des références ethnico-religieuses et en prétendant que Dieu veille sur les uns et non sur les autres. Israël pensé et rêvé par des laïques socialistes qui d'ailleurs avaient imaginé d'autres lieux d'implantation semble laisser tendanciellement la place à Israël sacralisé par des religieux ultra-orthodoxes qui n'acceptent l'Etat que consacré par la foi et la loi divine, et territorialisent la foi dans une terre qui leur serait dévolue exclusivement. Brandir la Bible comme titre de propriété pour justifier des colonies hypocritement rebaptisées « implantations » ne peut que conduire le peuple opprimé au désespoir, qui est souvent mauvais conseiller. Le terme « implantation », en toute rigueur, suppose un terrain vide. S'il est habité, on a affaire à une « colonisation ». D'où l'humiliation et les souffrances constamment infligées au peuple palestinien, qui vivait sur la terre réputée promise aux seuls Juifs.

Seul un Etat laïque binational semble pouvoir rendre justice aux deux peuples. C'était la position défendue par Martin Buber, auteur d'un beau livre sur le judaïsme. Les pseudo-réalistes hurlèrent à l'utopie. Utopie aussi la réconciliation entre les Allemands et les Français après deux guerres mondiales. Mais la religion fanatisée, en l'occurrence, aggrave les choses en les marquant du sceau du sacré pour rendre les haines irréversibles. Les colons israéliens qui brandissent la Bible comme un titre de propriété pour s'emparer de terres palestiniennes sont fauteurs de guerre. Heureusement, des soldats israéliens qui ne veulent pas servir dans les territoires occupés donnent un autre exemple, porteur d'espoir. Islamistes du Hamas contre Israéliens religieux ultra-orthodoxes : le choc des deux fanatismes ressemble à une impasse. Des deux côtés, les laïques ont du travail. Mais il est clair que tant que durera la souffrance des Palestiniens exilés sur leur propre terre ou condamnés à une diaspora, Israël sera sur le qui-vive. Des amis palestiniens et israéliens rêvent encore d'un Etat laïque intégrant les deux populations sur la base de la stricte égalité des droits et du découplage entre les lois communes et la religion. Quand seront-ils entendus ?

Voir : Palestine (Israël) ; Peuple élu ; Sionisme ; Spinoza ; Terre promise

Japon

Le 1er janvier 1946, l'empereur Hirohito (Showa) stipule qu'il n'est plus « *dieu vivant* » (*Ningen-sengen*). Ainsi redevenu homme, il met un terme à la confusion institutionnelle de la religion et de la politique. Il est vrai que le syncrétisme religieux des Japonais avait depuis longtemps congédié l'intolérance. Un mariage original de bouddhisme et de shintoïsme avait alors joué un rôle plus symbolique que réel dans la politique. Ainsi, sans véritable rupture avec le passé, l'empereur va devenir le « symbole de l'Etat et de l'unité du peuple ». Un symbole humain, mais un symbole tout de même.

Une nouvelle Constitution est promulguée après la guerre, en 1946. L'article 20 en est tout à fait laïque. Il prévoit une stricte séparation des organismes religieux et de l'Etat et assure la liberté de conviction, dont la liberté de religion est un cas particulier : *« Aucune organisation religieuse ne recevra le moindre privilège de l'Etat et n'exercera aucune autorité politique. Aucune personne ne pourra être contrainte à participer à une célébration, un rite ou une pratique religieuse. L'Etat et ses organes s'abstiendront de dispenser toute éducation religieuse ou toute autre activité religieuse. »*

Jaurès, Jean (1859-1914)

Né à Castres en 1859 et mort assassiné à Paris en 1914, Jean Jaurès fonde en 1904 le journal *L'Humanité*. Philosophe sensible aux questions métaphysiques

concernant la destinée humaine et l'ordre de l'univers, il est libre-penseur. Il récuse toute attitude de sectarisme à l'égard de la religion entendue comme témoignage spirituel. Il n'en combat pas moins de façon vigoureuse les prétentions cléricales de domination de la sphère publique, et notamment la volonté d'emprise des congrégations religieuses sur l'école. Jean Jaurès milite simultanément pour une république sociale et pour une république laïque, qu'il se refuse à dissocier. De la loi de séparation laïque il souligne qu'en aucun cas elle ne représente une machine de guerre contre la religion. Soustraire les pouvoirs publics à la domination des religions, comme on le ferait s'il y avait domination d'un athéisme privilégié par l'Etat, c'est rendre possible un plan de référence universel, essentiel à la concorde. Jaurès insiste sur l'égalité, sans laquelle certains citoyens seraient victimes de discrimination : *« Les républicains se sont alors souvenus qu'aucun culte ne doit être privilégié dans l'Etat. Les citoyens ont le droit de croire ou de ne pas croire, de prier ou de ne pas prier, de pratiquer ou de ne pas pratiquer. »* Ce souci d'égalité de statut et de droits, couplé à celui de l'égale liberté de conscience, prend toute sa portée pour l'école publique, dont le rôle est essentiel pour permettre à tous les enfants, futurs citoyens, de partager des connaissances et des valeurs communes, principes décisifs de concorde républicaine. D'où la mise en cause du caractère diviseur et sectaire des congrégations religieuses qui tendent à dresser les croyants contre les athées et prétendent que l'absence de religion débouche sur le nihilisme et l'immoralité. D'où également l'éloge de la loi de séparation des Eglises et de l'Etat, loi qui supprime les privilèges de certains cultes mais garantit la liberté de tous les cultes, comme elle garantit le droit de ne pratiquer aucun culte et de cultiver un humanisme athée.

« Les congrégations s'étaient installées en maîtresses absolues de la France. Elles voulaient détruire la République. Dans leurs écoles elles entretenaient la haine entre citoyens.

Il ne faut plus que les enfants de la nation soient élevés en deux camps ennemis. Ils doivent être élevés dans la même lumière, dans la même liberté, dans les écoles de la nation républicaine où ils apprendront à s'aimer les uns les autres.

Je me suis attaché à voter les mesures qui ont refréné la puissance des congrégations et ruiné leur influence en fermant les écoles qu'elles avaient édifiées pour les opposer aux écoles de la République.

Les mesures prises contre les congrégations auraient dû être un avertissement pour les cléricaux fanatiques qui s'associaient aux complots des factieux. Les prêtres séculiers ont continué à abuser de leur situation privilégiée. Du haut de leur chaire ils s'insurgeaient contre la loi, luttaient comme des forcenés contre le gouvernement qui semblait ne leur servir son argent que pour mieux le combattre.

Les républicains se sont alors souvenus qu'aucun culte ne doit être privilégié dans l'Etat.

Les citoyens ont le droit de croire ou de ne pas croire, de prier ou de ne pas prier, de pratiquer ou de ne pas pratiquer.

La Chambre vient de voter, à une majorité de cent voix, la loi de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. […] La loi que la Chambre a votée laisse la liberté à tous les cultes, elle permet à tous les citoyens de croire et de pratiquer la religion de leur choix.

Encore quelques mois, et vous verrez que la loi de laïcisation de l'Etat est une loi de liberté et vous pourrez constater par vous-mêmes que les cléricaux mentent impudemment lorsqu'ils prétendent qu'elle est une loi de

persécution qui n'a été faite que pour détruire la religion.

L'Association cultuelle, formée le plus souvent des membres du Conseil de Fabrique assurera le fonctionnement du culte.

Mais l'Etat républicain n'assurera plus le traitement des prêtres qui le combattent et l'outragent.

La liberté de croyance sera garantie complète, absolue.

Les véritables croyants ne peuvent trouver excessif de payer quelques sous ou quelques francs pour s'assurer le paradis qu'ils attendent. S'ils ne peuvent s'imposer quelques sacrifices, s'ils estiment que la religion sera perdue du jour où les libres-penseurs et les francs-maçons cesseront de contribuer à l'entretien d'un culte que ces mécréants ne pratiquent pas, qu'ils me permettent de leur dire : ils montrent qu'ils ne sont pas bien assurés de l'efficacité du remède dont ils préconisent l'emploi aux déshérités de la vie ! »

Jean Jaurès, discours de 1906,
cité par Marcelle Auclair, *La Vie de Jean Jaurès*,
Paris, Le Seuil, 1954, page 442.

Jefferson, Thomas (1743-1826)

Les pères fondateurs des Etats-Unis et des premières Constitutions américaines, notamment Thomas Jefferson et James Madison, étaient des héritiers des Lumières, convaincus de la nécessité d'une véritable séparation de l'Eglise et de l'Etat. Ils se situaient dans le prolongement des recommandations de Locke concernant la nécessaire abstention de l'Etat en matière spirituelle. L'Etat n'a pas à se préoccuper des âmes, mais seulement des actes par lesquels les citoyens manifestent ou non leur respect des règles de vie commune. L'Etat vise donc la paix civile et ne doit se soucier que de rendre possible la coexistence des libertés. C'est une telle idée, simple et forte, que l'on retrouve dans une célèbre lettre de Thomas Jefferson citée ci-après. Cela n'impliquait chez Jefferson nul athéisme, assez rare chez les pionniers américains et les hommes politiques qui leur succédèrent, mais une conscience claire du fait que la foi religieuse, étant d'ordre privé, ne saurait être imposée comme référence à la sphère publique sans faire violence aux athées ou aux agnostiques. On le voit d'ailleurs très bien dans la dite lettre, manifestement écrite par un croyant.

Un tel point de vue a d'abord prévalu pour la Constitution de Virginie, puis a été adopté pour la Constitution fédérale de l'ensemble des Etats-Unis. La question sensible de l'école, entre autres, a alors été l'occasion d'une orientation franchement laïque. Le problème s'est posé très tôt, notamment en Virginie, véritable terrain d'essai de la structuration juridique des Etats-Unis, et dans des termes qui n'ont rien perdu de leur actualité. Il s'agissait de savoir si l'institution politique commune à tous les citoyens, donc aux athées et aux croyants, devait subventionner les écoles religieuses. En 1785, Madison rédige et fait signer massivement une pétition qui rejette une telle perspective. Nul impôt religieux n'est légitime, et son instauration contredirait la liberté comme l'égalité des citoyens. Le parlement de Virginie n'avait donc pas à financer de telles écoles, pas plus qu'à aider économiquement les Eglises. La loi sur la liberté de religion votée en 1786 consacre la laïcité de l'Etat de Virginie.

Jefferson tient la liberté de conscience pour essentielle et il entend la faire garantir par l'Etat. Il dépasse ainsi les limites et l'ambiguïté du concept de « liberté religieuse », qui peut signifier qu'on n'affirme la liberté que pour les convictions de type religieux. C'est pourquoi il précise que la liberté en jeu s'applique aussi à l'irréligion, ou si l'on veut à l'athéisme, comme le montrent ses *Observations sur la Virginie* (1786). Une phrase célèbre le disait clairement : *« On ne porte pas atteinte à son voisin lorsqu'on affirme qu'il y a vingt dieux ou aucun dieu. Cela ne me vide pas les poches ni ne me brise la jambe. »* Bref, la métaphore du « mur » entre l'Eglise et l'Etat (« *a wall of separation between church and state* ») est selon Jefferson essentielle.

En résumé, on remarquera que la lettre de Jefferson est particulièrement nette et ferme sur les points essentiels de la laïcité. D'abord, le rappel du caractère personnel de la religion (relation directe entre chaque croyant et son dieu) : c'est une façon de dire que la croyance religieuse n'engage que les croyants, et eux seuls. Ensuite, la distinction décisive des opinions et des actions, l'Etat ne devant s'occuper que des actions. Puis, pour garantir le respect de cette distinction, l'énoncé métaphorique du principe de séparation laïque de l'Etat et de l'Eglise (thème du « mur »). Enfin, l'insistance sur les « droits de la conscience », tenus pour droits naturels à concilier avec les devoirs sociaux.

L'héritage de Jefferson est remis en question aujourd'hui par les dérives cléricales qui se développent aux Etats-Unis. On admettra que c'est bien un tel héritage qui a valeur exemplaire, et non ces dérives qui ébranlent les valeurs démocratiques de liberté de conscience et d'égalité de traitement de tous les citoyens.

Lettre de Thomas Jefferson aux baptistes de Danbury

A messieurs Nehemiah Dodge, Ephraim Robbins et Stephen S. Nelson, Comité de l'association baptiste de Danbury de l'Etat du Connecticut.

Messieurs,

Les sentiments affectueux d'estime et d'approbation dont vous avez la bonté de me faire part, au nom de l'association baptiste de Danbury, me procurent la plus grande des satisfactions. Mes devoirs m'obligent à poursuivre la défense fidèle et zélée des intérêts de mes électeurs, et dans la mesure même où ils sont persuadés de ma fidélité à ces devoirs l'accomplissement de ceux-ci devient de plus en plus gratifiant. Comme vous je suis convaincu que la religion est une affaire qui doit s'en tenir exclusivement à la relation entre chaque homme et son dieu, et que nul ne doit avoir de compte à rendre à personne d'autre de sa foi ou de son culte. Les pouvoirs légitimes du gouvernement concernent uniquement les actions et non les opinions, et je considère avec un souverain respect cet énoncé officiel par lequel l'ensemble du peuple américain a déclaré que le corps législatif ne devra pas « élaborer de loi qui aurait pour effet soit d'établir une religion soit d'en interdire le libre exercice ». Il construit ainsi un mur de séparation entre l'Eglise et l'Etat. Adhérant à cette expression de la volonté suprême de la nation au nom des droits de la conscience, j'assisterai avec une sincère satisfaction au progrès de ces sentiments qui tendent à restaurer l'homme dans ses droits naturels, étant convaincu qu'il n'a pas de droit naturel qui puisse s'opposer à ses devoirs envers la société.

Je vous offre en retour vos aimables prières pour la protection et la bénédiction du Père commun et du Créateur de l'homme, et je vous adresse, à vous-mêmes et à votre association religieuse, l'assurance de mon grand respect et de mon estime.

Thomas Jefferson,
janvier 1802.

Judaïsmophobie

Le rejet d'une religion et l'hostilité à son égard ne sont pas des délits ni des fautes

morales tant qu'ils ne mettent pas en cause des personnes comme telles. D'où les déclarations de droits qui interdisent la discrimination liée à l'origine ethnique, nationale ou religieuse. La stigmatisation des êtres humains en raison de leur religion relève du registre pénal, si du moins l'Etat de droit prévoit de combattre la discrimination.

Il peut être délicat de tracer une telle ligne de démarcation notamment quand il s'agit de savoir comment distinguer clairement le délit de la critique acceptable. Deux plans assez faciles à distinguer se présentent pourtant. D'une part, la distinction entre la mise en cause d'une personne comme telle ou d'un groupe humain comme tel, d'autre part la mise en cause d'une religion ou d'une conception du monde politique ou philosophique. Des exemples précis et actuels peuvent servir d'illustrations.

La critique du judaïsme, comme celle du christianisme ou de l'islam, n'est pas plus un délit que la critique d'une conception politique ou philosophique. Elle fait partie de la liberté de penser et de critique. Diderot mettant en cause la religion dans *La Religieuse* ne stigmatise pas les croyants du fait qu'il s'en prend à leur croyance et aux agissements qui peuvent en résulter.

Voir : Athéophobie ; Islamophobie ; Marranes ; Pureté du sang

Judéophobie

Une analyse particulière est requise pour la notion ambiguë de judéophobie. Ambiguë parce que tributaire de la façon controversée de concevoir la notion de peuple. La peur assortie de rejet du judaïsme comme religion partagée par de nombreux Juifs doit être distinguée de la peur assortie de rejet du peuple juif comme tel. Dans le premier cas, il y a analogie entre islamophobie et judéophobie si peur et rejet visent une religion et elle seule, à l'exclusion de toute personne adepte de cette religion.

Mais, aussitôt, ceux des Juifs qui considèrent le judaïsme comme essentiel et de ce fait constitutif de leur judéité s'insurgeront et prétendront que toute attaque du judaïsme est *ipso facto* une mise en cause du peuple juif comme tel. A quoi des Juifs athées ou tout simplement laïques rétorqueront que la judéité n'est nullement tributaire de la religion, et que l'antisémitisme doit être distingué de l'antijudaïsme. Seul dans leur esprit peut être pénalisé comme racisme l'antisémitisme, qui vise un peuple comme tel. Cet antisémitisme est à mettre en parallèle avec le racisme antiarabe, qui vise les Arabes comme tels, certains d'entre eux pouvant être athées et d'autres musulmans.

Il faudrait alors distinguer, puisque les inventions sémantiques plus ou moins polémiques prolifèrent, la judéophobie et la judaïsmophobie. Ce dernier terme, quant à lui, échappe à toute ambiguïté. Il ne désigne que le rejet d'une religion, et non celui d'un peuple. En analogie avec l'islamophobie, il peut être distingué de toute stigmatisation raciste puisqu'il ne vise pas des personnes comme telles en raison de leur origine ou même de leur religion.

Voir : Islamophobie ; Judaïsmophobie

Julien le Tolérant (331-363)

L'empereur Julien (Flavius Claudius Julianus) a été surnommé l'Apostat par une Eglise catholique qui lui voue une haine tenace pour avoir restauré la liberté du culte

païen, auparavant persécuté par les chrétiens. Pourtant, comme le souligne Montaigne, Julien n'a pas persécuté ses persécuteurs. Il a laissé les chrétiens libres, leur ôtant seulement le contrôle de l'enseignement. Sa vertu en acte était bien conforme aux leçons de sagesse des philosophes stoïciens, épicuriens et sceptiques, dont Montaigne lui-même a nourri sa pensée. L'éloge de cet empereur tolérant fait contraste avec les calomnies de l'Eglise :

> « C'était à la vérité un très grand homme et rare, comme celui qui avait son âme vivement teintée des discours de la philosophie, auxquels il faisait profession de régler toutes ses actions : et de vrai il n'est aucune sorte de vertu, de quoi il n'ait laissé de très notables exemples. […] Quant à la justice, il prenait lui-même la peine d'ouïr les parties : et encore que par curiosité il s'informât à ceux qui se présentaient à lui, de quelle religion ils étaient, toutefois l'inimitié qu'il portait à la nôtre ne donnait aucun contrepoids à la balance. Il fit lui-même plusieurs bonnes lois, et retrancha une grande partie des subsides et impositions, que levaient ses prédécesseurs. Nous avons deux bons historiens témoins oculaires de ses actions : l'un desquels, Marcellinus, reprend aigrement en divers lieux de son histoire, cette sienne ordonnance, par laquelle il défendit l'école, et interdit d'enseigner à tous les rhétoriciens et grammairiens chrétiens, et dit qu'il souhaiterait cette sienne action être ensevelie sous le silence. Il est vraisemblable, s'il eût fait quelque chose de plus aigre contre nous, qu'il ne l'eût pas oublié, étant bien affectionné à notre cause. Il nous était âpre à la vérité, mais non pourtant cruel ennemi […]. On l'a surnommé l'Apostat, pour avoir abandonné la nôtre : toutefois cette opinion me semble plus vraisemblable, qu'il ne l'avait jamais eue à cœur, mais que pour l'obéissance des lois il avait fait semblant jusques à ce qu'il tînt l'Empire en sa main […]. »
>
> Montaigne, *Essais*, livre II, chapitre XIX,
> « De la liberté de conscience », 1580.

Voir : Apostasie ; Liberté de conscience ; Philosophie ; Tolérance

Kant, Emmanuel (1724-1804)

Chrétien (piétiste), Emmanuel Kant ne peut être soupçonné d'hostilité de principe à la religion. Il faut donc comprendre le sens du réquisitoire qu'il dresse concernant non le christianisme comme tel mais son incarnation historique repérable sous la forme d'un pouvoir théologico-politique mortifère pour les libertés. Ce « livre noir du christianisme » est une sorte de démonstration par l'absurde de la laïcité, puisqu'il montre à quelles injustices peut conduire la confusion du pouvoir politique et de l'autorité religieuse. La critique présentée dans le texte cité ci-après est multiforme, et l'on y reconnaît parfois l'inspiration protestante, comme dans l'évocation en mauvaise part du célibat catholique ou de la papauté, ainsi que de la stérilisation de la vie civile sur le plan économique (thèse que reprendra Max Weber).

Les griefs sont nombreux. L'oppression du peuple par le truchement d'une superstition entretenue, la mise sous tutelle par une hiérarchie, le recours obscurantiste aux « prétendus miracles », la définition d'une orthodoxie dominatrice, l'imposition d'une interprétation du texte sacré, l'assujettissement de l'ordre civil et politique, la censure de la science, l'organisation d'expéditions meurtrières (les croisades), entre autres, figurent parmi les méfaits de la religion convertie en politique. Le diagnostic est sans appel. Il convoque la fameuse remarque de Lucrèce au début de son livre *De la nature* : « *Tantum religio potuit suadere malorum !* », (« Tant la religion a pu inspirer de maux ! »). Et l'explication ne transige pas : *« La racine de cet état de discorde dont aujourd'hui encore seul l'intérêt politique contient les manifestations violentes se trouve cachée dans le principe d'une foi d'Eglise d'une autorité despotique. »* Après ce tableau sans

concession, Kant préserve malgré tout l'image d'un christianisme moral, sans compromission politique, qui « n'eut pas primitivement d'autre fin véritable que d'introduire une pure foi religieuse ».

Cette distinction entre la foi religieuse désintéressée et la religion institutionnalisée, avide de pouvoir et de domination terrestre, dessine de façon exemplaire la philosophie de la laïcité. C'est donc logiquement que la dernière partie du texte cité souligne le danger du cléricalisme, à comprendre non comme l'activité du clergé dans les limites de l'association des fidèles qui lui reconnaissent librement son rôle, mais comme pratique effective d'une domination politique. Il y a une sorte d'exemplarité de ce texte, qui pourrait s'appliquer aussi, pour telle ou telle de ses parties, aux deux autres monothéismes lorsqu'ils prétendent également s'imposer par une politique :

> « Depuis que le christianisme a lui-même constitué un public savant ou depuis qu'il a fait du moins son entrée dans le grand public, son histoire, en ce qui concerne l'effet bienfaisant qu'on est en droit d'attendre d'une religion morale ne lui sert aucunement de recommandation. En effet, des rêveries mystiques dans la vie des ermites et des moines et la glorification de la sainteté du célibat rendirent inutiles au monde un grand nombre d'hommes ; de prétendus miracles qui s'y rattachaient opprimèrent le peuple sous les lourdes chaînes d'une superstition aveugle, et par le moyen d'une hiérarchie s'imposant à des hommes libres s'éleva la terrible voix de l'orthodoxie dans la bouche d'exégètes prétentieux, seuls autorisés, qui divisa le monde chrétien en partis exaspérés, au sujet d'opinions religieuses […].
>
> Cette histoire du christianisme, dis-je, pourrait bien justifier l'exclamation : *Tantum religio potuit suadere malorum !* Quand les statuts de la foi font partie de la loi constitutionnelle, le clergé règne et pense bien pouvoir se passer de la raison… seul conservateur et exégète autorisé de la volonté de l'invisible législateur, il a autorité pour administrer exclusivement ce que prescrit la foi et que, par suite, pourvu de cette puissance il a non à convaincre, mais seulement à ordonner – or, comme en dehors de ce clergé, tout le reste est laïque (sans en excepter le chef de l'organisation politique), l'Eglise gouverne finalement l'Etat, non pas précisément par la force, mais par son influence sur les âmes ; mais alors insensiblement l'habitude de l'hypocrisie sape la droiture et la fidélité des sujets, les dresse même à la simulation dans les devoirs civils et produit, comme tous les principes erronés qu'on adopte, précisément le contraire de ce qu'on avait en vue. »

Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduction française J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967, pages 172-174 et 236.

Laïcité

Enfin le mot, sans épithète, l'idéal, la réalité juridique, dont de faux ignorants disent qu'il serait intraduisible ! *Laïcité…* Les amalgames font frissonner celles et ceux qui de longue date ont entendu les pires choses sur le sujet, et la notion elle-même. Une notion dont on dit aussi, avec une sorte d'insistance, qu'elle serait indéfinissable, ou au contraire pourrait recevoir tant de définitions que n'importe quelle définition serait en fin de compte acceptable ! Décidément, les adversaires de la laïcité la haïssent au point qu'ils essaient de tuer le mot, ou de le rendre invisible par une nuée d'adjectifs (ouverte, inclusive, plurielle, dure, molle, douce, tolérante, intolérante, etc.). Autre mystification : une kyrielle de définitions contradictoires. Pourtant les choses sont claires, si l'on veut bien les aborder sans préjugé.

La définition de la laïcité est devenue un objet de controverses. La raison est que ses adversaires, bien souvent, n'osent pas en effectuer une critique directe et frontale. Ils ont donc inventé des notions polémiques, en parlant par exemple de « laïcité ouverte », comme si la laïcité sans adjectif était fermée. Ils en ont également multiplié les définitions afin de la relativiser. Enfin, ils se sont complu dans des amalgames obscurantistes, comme celui qui confond laïcité et athéisme, ou réduit la laïcité au combat anticlérical. Si bien qu'on en arrive parfois à ne plus pouvoir se référer à la notion de façon simple et univoque.

Les lignes qui suivent proposent une mise au point fondée sur le sens premier de la notion, saisissable déjà dans l'étymologie, et sur les éléments de compréhension incontestables du rapport entre politique et religion que recouvre l'émancipation laïque de la puissance publique. Pour construire une approche complète du concept et de ses implications, c'est bien sûr tout le présent dictionnaire qui peut être consulté. Mais, pour clarifier le concept lui-même, on pourra associer à la lecture de cette entrée les entrées suivantes, qui en constituent les harmoniques principales : Droit laïque, Ecole laïque, Egaliberté, Egalité, Emancipation, Liberté de conscience, Neutralité, République, Séparation, Universel.

Le substantif est assez récent. Il sert à désigner le caractère propre d'institutions étatiques et publiques dévolues à l'ensemble du peuple grâce à leur affranchissement par rapport à toute tutelle religieuse. La première occurrence du nom, postérieure à celle de l'adjectif, figure dans le *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, paru en 1877, de Ferdinand Buisson. L'auteur y souligne la nécessité du substantif pour désigner l'aboutissement idéal d'un processus de laïcisation qui affranchit l'Etat de l'Eglise et l'Eglise de l'Etat, après avoir affranchi l'école de l'Eglise.

Le mot recouvre à la fois le caractère non confessionnel de la puissance publique et son orientation de principe vers ce qui est commun à tous les hommes, par-delà leurs « différences » d'options spirituelles ou philosophiques. Il signifie donc l'universalité de principe de la loi commune et de la sphère publique qu'elle organise. Il met en jeu les principes de liberté de conscience, étayée sur l'autonomie de jugement, ainsi que la

stricte égalité des droits de tous les hommes, quelles que soient leurs options spirituelles respectives. La dévolution de l'Etat et des institutions publiques à ce qui est universel, donc au seul intérêt général, en est le ressort essentiel. Sur le plan juridique, la laïcité implique le principe de séparation des Eglises et de l'Etat, condition et garantie de son impartialité, de sa neutralité confessionnelle et de son affectation au seul bien commun à tous, qui intègre justement les trois valeurs mentionnées : liberté, égalité, universalité de la loi commune.

Quel statut donner à la laïcité, et comment décliner son sens pour le rapport entre politique et religion ? La laïcité est en premier lieu un *principe de droit politique*. Ce principe suppose un idéal universaliste d'organisation de la cité et le dispositif juridique qui en rend possible la réalisation concrète. Ce dispositif est celui de la séparation, qui vaut garantie de l'indépendance des pouvoirs publics par rapport à toute tutelle religieuse. La refondation laïque de l'Etat brise la collusion traditionnelle du politique et du théologique, du trône et de l'autel. Elle émancipe l'ensemble des institutions publiques, et tout d'abord l'Etat, des Eglises, tout en libérant celles-ci de toute ingérence politique. L'émancipation laïque est donc réciproque, dès lors que les institutions religieuses, dessaisies de leurs privilèges publics, gagnent une liberté plus grande en étant affranchies de tout droit de regard de l'Etat en matière religieuse. L'abstention ainsi promue a pour corollaire l'assignation de la religion à la liberté de la sphère privée, qui est de portée collective (en ce qu'elle concerne l'ensemble des fidèles), et individuelle (elle concerne alors la conviction intime et sa manifestation selon les règles du droit commun).

Le mot laïcité, dans son étymologie, fait référence à l'unité indivisible du peuple, en grec le *laos*, considérée comme référence fondatrice des règles qui organisent la vie commune. Trois exigences indissociables donnent sa force intégratrice à la laïcité : la *liberté de conscience*, irréductible à la seule « liberté religieuse », qui n'en est qu'une version particulière, l'*égalité de droits* de tous les citoyens, quelles que soient leurs convictions ou leurs options spirituelles, et le *primat de l'intérêt général*, du bien commun à tous, comme seule raison d'être de l'Etat.

Premier principe : la *liberté de conscience* approfondie en autonomie, irréductible à la simple indépendance : la faculté de se donner à soi-même sa propre loi se décline alors dans les différents registres de la liberté, dont la maîtrise personnelle du jugement, notamment, constitue un registre essentiel.

Deuxième principe : la stricte *égalité de droits* des hommes, sans discrimination ou privilège résultant de l'option spirituelle qu'ils adoptent : les divers croyants, les athées et les agnostiques doivent être traités et considérés de la même manière par la puissance publique et le droit qui organise la vie commune. Il faut noter que toute définition négative des athées ou des agnostiques, par privation par référence à la croyance, est incompatible avec ce principe d'égalité, qui implique l'abandon de toute sémantique discriminatoire. La garantie juridique de cette égalité réside dans une séparation nette de l'Etat et de toute Eglise, gage d'un caractère aconfessionnel des institutions publiques, et non de leur partage pluriconfessionnel.

Troisième principe : *l'intérêt général comme raison d'être exclusive de la loi commune*. Un tel modèle tourne le dos au communautarisme en préservant une sphère publique commune à tous par-delà les « différences ». Il tourne également le dos aux régimes discriminatoires, soit que ceux-ci privilégient un athéisme officiel, comme dans l'Union soviétique stalinienne, soit qu'ils privilégient l'option religieuse, comme dans les systèmes de religion officielle ou les régimes concordataires.

Pour donner aux trois principes évoqués une garantie institutionnelle forte, la laïcité affranchit la sphère publique comme la sphère privée de toute emprise exercée au nom d'une religion ou d'une idéologie particulière. Elle la préserve ainsi de tout morcellement pluriconfessionnel ou communautariste, afin que tous les hommes puissent à la fois s'y reconnaître et s'y retrouver. D'où le principe de neutralité

confessionnelle, gage d'universalité.

L'Etat laïque ainsi défini se fonde sur des valeurs clairement affichées et assumées. Il n'est donc nullement vecteur de relativisme ou de nihilisme, comme le suggère encore souvent une Eglise nostalgique de ses privilèges perdus. Il incarne la promotion simultanée de la liberté de conscience et de l'égalité, de la culture émancipatrice et du choix sans entrave de l'éthique de vie personnelle. Sa valeur universelle réside dans sa capacité à organiser la coexistence des êtres humains par cela même qui libère leur accomplissement personnel de toute sujétion à un particularisme ou à une tradition. La laïcité est un idéal d'émancipation. Elle unit les hommes par cela même qui les élève, à savoir la liberté, et non par ce qui les abaisse, à savoir la soumission.

L'école laïque fournit à la liberté de conscience le pouvoir de juger, qui lui donne toute sa force. L'autonomie intellectuelle et la culture des élèves fondent durablement la liberté du citoyen, en le rendant maître de ses pensées. C'est pourquoi Condorcet considérait que la souveraineté populaire implique l'affranchissement de l'enseignement public par rapport à tout prosélytisme religieux ou idéologique. La liberté de conscience suppose donc la garantie fondatrice d'une instruction soucieuse d'émanciper le jugement. Il s'agit pour cela de fournir aux futurs citoyens les références culturelles qui les affranchissent des puissances d'illusion et des faux-semblants de l'opinion immédiate. Le pari de l'intelligence est ici en jeu.

Quant à l'égalité, elle se solidarise de la liberté en « égaliberté » du fait qu'un même statut juridique est dévolu à toutes les convictions. L'option religieuse devient un choix qui n'engage qu'une partie des êtres humains et reste donc une affaire privée, même si elle peut prendre une dimension collective. Conserver à la religion un statut de droit public alors que l'athéisme serait confiné dans la sphère privée serait discriminatoire, en ce qu'une égale liberté ne serait pas assurée à tous. La laïcité, c'est fondamentalement l'égaliberté. Un pays ne peut se prétendre laïque s'il maintient des privilèges publics pour la religion ou s'il attribue de tels privilèges à l'athéisme. L'Union soviétique stalinienne privilégiant l'athéisme comme doctrine officielle était aussi antilaïque que l'Espagne scellant par un concordat les privilèges publics du catholicisme.

Le registre dans lequel se définit la laïcité n'est donc pas celui des différentes options spirituelles, mais celui d'une véritable condition de l'égal traitement de celles-ci et de la préservation d'un espace civique commun à tous, par-delà les différences. L'espace civique ne saurait être compromis par la mosaïque de « communautés » fondées sur des facteurs d'appartenance exclusifs, et simplement juxtaposées : les frontières de telles communautés risqueraient bien vite de se révéler conflictuelles en l'absence d'une loi de référence commune à tous. A ce rôle majeur pour la paix et le bien commun correspond le statut juridique de la laïcité, principe constitutionnel essentiel de la République française (article 1er de la Constitution de 1958).

Le souci d'un espace commun aux hommes par-delà leurs différences est compatible avec celles-ci, pourvu que leur régime d'affirmation ne porte pas atteinte à la loi commune, qui rend justement possible leur coexistence et conditionne ainsi la concorde. Le « droit à la différence » ne peut être confondu avec la différence des droits.

La loi de séparation de l'Etat et des Eglises est le dispositif juridique constitutif de la laïcité institutionnelle, car elle seule garantit non seulement la liberté de conscience mais aussi la stricte égalité des divers croyants, des athées et des agnostiques. Les hommes se distribuant aujourd'hui selon ces trois types d'options spirituelles, le principe laïque d'égalité est incompatible avec la moindre discrimination positive ou négative appliquée à la figure athée ou religieuse de la conviction spirituelle.

La laïcité exclut tout privilège public accordé soit à la religion, soit à l'athéisme. Cette abstention, ou neutralité (du latin *neuter* : « ni l'un ni l'autre »), situe l'Etat,

communauté de citoyens, hors de toute emprise confessionnelle.

L'autolimitation de l'Etat, qui n'est plus arbitre des croyances, libère la sphère privée dans le champ éthique et spirituel. Marianne, la République démocratique et laïque, ne ressemble pas à César, pouvoir traditionnel de domination qui instrumentalise la religion tout en lui assurant le statut d'un *credo* obligé.

La laïcité est un idéal dont l'originalité est qu'il permet à tous, croyants et athées, de vivre ensemble sans que les uns ou les autres soient stigmatisés en raison de leurs convictions particulières. Elle n'est pas une nouvelle religion séculière ni une option spirituelle parmi d'autres. Elle est *condition de possibilité* d'une coexistence des divers croyants et des athées sur la base de la stricte égalité des droits.

La laïcité suppose que l'Etat ne se confonde pas avec la société civile, et qu'il soit suffisamment autonome par rapport à elle pour assumer sa mission propre de promotion de l'intérêt général et du bien public. C'est dire que nul intérêt particulier, nulle option spirituelle ne doivent donner lieu à reconnaissance ni privilège. Juridiquement, l'espace public met en jeu l'ensemble du peuple et de la nation qui le constituent en communauté de droit. Il ne peut donc avoir d'autre référence que ce qui est partagé universellement ; il s'affirme ainsi comme espace civique, champ d'exercice de la citoyenneté.

L'espace privé, en revanche, concerne la liberté des individus et des associations particulières, librement constituées et soucieuses de ne pas s'annexer la loi commune à tous. L'indépendance de ces deux sphères est garantie par la séparation laïque : l'Etat s'interdit d'imposer ou de privilégier une croyance particulière, car il incarne l'unité de la communauté de droit, de la cité politique, dont il promeut et illustre les valeurs fondatrices. Dans le cadre d'une telle séparation, l'Etat laïque doit donc délimiter le champ d'intervention de la législation, champ qui peut varier selon les domaines d'application. Si la protection des libertés de conscience, d'expression, et l'égalité de principe des options spirituelles requièrent l'abstention de l'Etat, l'affirmation de l'idéal universaliste de la laïcité s'impose à lui face aux prétentions communautaristes des groupes de pression. Pour la laïcité, aucune option spirituelle ne peut avoir raison contre toutes les autres.

Mais il ne s'agit pas pour autant de sombrer dans le relativisme : les valeurs de la laïcité relèvent d'une haute idée de l'homme et de l'organisation politique, puisqu'il s'agit d'unir sans contraindre, d'émanciper les individus afin que, maîtres de leurs pensées, ils puissent également l'être de leurs références spirituelles, puis de leur éthique de vie. En ce sens, la laïcité transcende chacune des options spirituelles, qu'elle invite à s'inscrire dans le dialogue des consciences et des idéaux. Ce n'est pas la laïcité qui doit être ouverte ou plurielle, mais la sphère spirituelle et philosophique dont elle rend possible l'existence apaisée en développant l'exigence de raison et d'esprit critique, le goût de la vérité et le souci de l'universel. Ainsi s'accomplit l'égalité des hommes dans la participation à l'élaboration du monde commun à tous, sans discrimination fondée sur la religion, l'origine, la classe ou la coutume. Cet accomplissement n'est certes pas réalisé tant que des rapports sociaux de domination économique creusent des inégalités majeures. Mais cela est un autre problème, qui ne relève pas de la laïcité. Celle-ci n'est pas une solution à toutes les questions, et il serait erroné d'en instruire le procès en confondant les différents problèmes.

Voir : Démocratie ; Egaliberté ; Egalité ; Emancipation ; Liberté de conscience ; République

Laïcité de combat

« Laïcité de combat » : telle est l'expression souvent utilisée par les adversaires de

la laïcité, comme si son concept même impliquait la dimension réactive d'une lutte contre quelque chose ou quelqu'un. On sait pourtant qu'il n'en est rien, puisque l'idéal laïque s'affirme d'abord pour des valeurs et des principes d'application universelle. Nombre de croyants l'ont compris et vont même jusqu'à considérer la laïcité comme une bonne chose pour la religion, qu'elle affranchit de sa corruption et de sa propension cléricale à dominer l'ensemble de la sphère publique.

Mais l'Eglise n'a pas perdu de gaieté de cœur ses privilèges ancestraux, et c'est bien elle qui a lancé le combat antilaïque, auquel les laïques ont dû répondre. Les deux extraits qui suivent sont de véritables déclarations de guerre, et ils témoignent de la virulence du refus des valeurs laïques. Ils se passent de commentaire. Aujourd'hui, plus habiles dans les termes, les nostalgiques des emprises publiques des religions en baptisent la restauration « laïcité ouverte », grossière expression polémique, aussi peu recevable que le serait celle de « droits de l'homme ouverts ».

Contre l'Etat laïque

Déclaration du 10 mars 1925 (assemblée des cardinaux et archevêques de France)

> « Les lois de laïcité sont injustes d'abord parce qu'elles sont contraires aux droits formels de Dieu. Elles procèdent de l'athéisme et y conduisent dans l'ordre individuel, familial, social, politique, national, international. Elles supposent la méconnaissance totale de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de son Evangile. Elles tendent à substituer au vrai Dieu des idoles (la liberté, la solidarité, l'humanité, la science, etc.) ; à déchristianiser toutes les vies et toutes les institutions. Ceux qui en ont inauguré le règne, ceux qui l'ont affermi, étendu, imposé n'ont pas eu d'autre but. De ce fait, elles sont l'œuvre de l'impiété, qui est l'expression de la plus coupable des injustices, comme la religion catholique est l'expression de la plus haute justice.
>
> Elles sont injustes ensuite, parce qu'elles sont contraires à nos intérêts temporels et spirituels. Qu'on les examine, il n'en est pas une qui ne nous atteigne à la fois dans nos biens terrestres et dans nos biens surnaturels. La loi scolaire enlève aux parents la liberté qui leur appartient, les oblige à payer deux impôts : l'un pour l'enseignement officiel, l'autre pour l'enseignement chrétien ; en même temps, elle [la loi scolaire] trompe l'intelligence des enfants, elle pervertit leur volonté, elle fausse leur conscience. La loi de séparation nous dépouille des propriétés qui nous étaient nécessaires et apporte mille entraves à notre ministère sacerdotal, sans compter qu'elle entraîne la rupture officielle, publique, scandaleuse de la société avec l'Eglise, la religion et Dieu. La loi du divorce sépare les époux, donne naissance à des procès retentissants qui humilient et déclassent les familles, divise et attriste l'enfant, rend les mariages ou partiellement ou entièrement stériles et de plus elle [la loi du divorce] autorise juridiquement l'adultère. La laïcisation des hôpitaux prive les malades de ces soins dévoués et désintéressés que la religion seule inspire, des consolations surnaturelles qui adouciraient leurs souffrances, et les expose à mourir sans sacrements…
>
> Dès lors, les lois de laïcité ne sont pas des lois. […] [il] ne nous est pas permis de leur obéir, nous avons le droit et le devoir de les combattre et d'en exiger par tous les moyens honnêtes l'abrogation. »

Contre l'école commune à tous

Encyclique *Divini Illius Magistri* du 31 décembre 1929

> « L'école dite neutre ou laïque, d'où est exclue la religion, est contraire aux premiers principes de l'éducation. Une école de ce genre est d'ailleurs pratiquement irréalisable, car, en fait, elle devient irréligieuse. Inutile de reprendre ici tout ce qu'ont dit sur cette matière nos prédécesseurs, notamment Pie IX et Léon XIII, parlant en ces temps où le laïcisme commençait à sévir dans les écoles publiques. Nous renouvelons et confirmons leurs déclarations et, avec elles, les prescriptions des sacrés canons. La fréquentation des écoles non catholiques, ou neutres ou mixtes (celles à savoir qui s'ouvrent indifféremment aux catholiques et non-catholiques, sans distinction), doit être interdite aux enfants catholiques ; elle ne peut être tolérée qu'au jugement de l'ordinaire, dans des circonstances bien déterminées de temps et de lieu et sous de spéciales garanties […].
>
> Il ne peut donc même être question d'admettre pour les catholiques cette école mixte (plus déplorable encore si elle est unique et obligatoire pour tous), où, l'instruction religieuse étant donnée à part aux élèves catholiques, ceux-ci reçoivent tous les autres enseignements de maîtres non catholiques, en commun avec les élèves non catholiques. Ainsi donc, le seul fait qu'il s'y donne une instruction religieuse (souvent avec trop de parcimonie) ne suffit pas pour qu'une école puisse être jugée conforme aux droits de l'Eglise et de la famille chrétienne, et digne d'être fréquentée par les enfants catholiques […].
>
> Pour cette conformité, il est nécessaire que tout l'enseignement, toute l'ordonnance de l'école, personnel, programmes et livres, en tout genre de discipline, soient régis par un esprit vraiment chrétien, sous la direction et la maternelle vigilance de l'Eglise, de telle façon que la religion soit le fondement et le couronnement de tout l'enseignement, à tous les degrés, non seulement élémentaire, mais moyen et supérieur. »

Voir : Egaliberté ; Intolérance ; Liberté de conscience

Laïcité scolaire

Le philosophe Hegel a trouvé des mots justes pour caractériser la nécessaire autonomie de l'école par rapport aux groupes de pression religieux ou politiques de la société civile, ainsi qu'aux urgences de la vie économique. Il considère l'étude intellectuelle, en raison de ses exigences de rigueur, d'attention, de concentration, non seulement comme un apport de connaissances, mais aussi et surtout comme une discipline de soi dont la portée éthique est décisive. Nul besoin de moralisation explicite : les vertus de l'élévation intellectuelle sont par elles-mêmes éducatives :

> « L'étude des sciences, dans le cercle paisible de l'école, est le moyen le plus approprié pour donner à la jeunesse un intérêt et une occupation qui l'isolent et la protègent du bruit et de l'influence séductrice des circonstances, où tout est fermentation. »
>
> Hegel, *Textes pédagogiques*,
> traduction et présentation Bernard Bourgeois,
> Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978, page 128.

Soulignant la nécessité pour l'école de cultiver la distance à soi du sentiment et de l'impulsion, comme l'avait déjà fait la famille, Hegel évoque un des moyens privilégiés de cette action : le travail de décentrement que permettent les études classiques, on pourrait dire les « humanités », notamment avec l'enseignement des langues anciennes. C'est le fameux « discours du gymnase » du 29 septembre 1809 qui le précise en ces termes :

> « Malheureux est celui qui a vu son monde immédiat de sentiments se séparer de lui pour lui devenir étranger, car cela ne signifie rien d'autre si ce n'est que les liens individuels qui unissent l'âme et la pensée à la vie, d'une amitié sacrée, la foi, l'amour et la confiance, sont pour lui déchirés. Pour l'aliénation qui conditionne la culture théorétique, celle-ci n'exige pas cette souffrance éthique, pas certes, mais la souffrance et tension plus légère de la représentation, consistant à s'occuper de quelque chose de non-immédiat, d'étranger, de quelque chose qui appartienne au souvenir, à la mémoire et à la pensée. Cependant cette exigence de la séparation est si nécessaire qu'elle s'extériorise en nous comme une tendance universelle et bien connue. Ce qui est étranger, ce qui est lointain, renferme un intérêt dont l'attrait nous incite à nous occuper et à nous mettre en peine de lui, et ce qui est désirable est inversement proportionnel à la proximité dans laquelle il se tient et qui le relie à nous. La jeunesse se représente comme une chance de quitter son chez-soi et d'habiter, avec Robinson, une île lointaine. C'est une illusion nécessaire de devoir rechercher ce qui a de la profondeur, d'abord, dans la figure de l'éloignement ; mais la profondeur et la force que nous obtenons ne peuvent être mesurées que par l'étendue en laquelle nous avons fui le centre où nous nous trouvions d'abord absorbés et vers lequel nous tendons à retourner. »
>
> Hegel, *Textes pédagogiques*, *op. cit.*,
> pages 84 et 85.

Voir : Hegel

Laïcs-laïques

Dans le vocabulaire de l'Eglise catholique le « laïc » est le simple fidèle, par opposition au clerc investi d'une mission officielle au sein de l'organisation ecclésiale. L'Eglise recouvre donc deux réalités distinctes. En tant qu'*ecclesia* (en latin « assemblée »), elle est d'abord la réunion des croyants qui partagent une même foi, et dont tous les membres sont en principe égaux dans l'acte d'adhésion spirituelle qui les unit. En tant qu'organisation structurée, hiérarchisée verticalement et distribuée géographiquement, elle est une institution dont les différentes strates jouent un rôle défini dans l'administration du sacré, des biens et des finances dont l'Eglise « établie » dispose, des pouvoirs qui s'y ordonnent. Deux Eglises réunies en une, en somme : l'assemblée des fidèles et l'institution hiérarchique productrice de doctrines et de normes.

L'histoire montre que des divergences assez profondes, voire des conflits, peuvent surgir au sein de l'Eglise, notamment entre les simples fidèles et la hiérarchie institutionnelle, ou entre les fidèles eux-mêmes dans l'interprétation qu'ils font des implications de leur foi. Pourtant, dans ce dernier cas, les divergences de points de vue

ne devraient pas donner lieu à des conflits ni à des ostracismes qui introduiraient la violence là où peuvent et doivent régner l'écoute et la tolérance mutuelle, car la foi qui unit en deçà des dogmes doit maintenir les clivages dans des limites compatibles avec l'entente démocratique. Or, dès les premiers conciles, de tels conflits ont été tranchés au profit de l'institution et au détriment du libre pluralisme des interprétations qui pouvait exister parmi les laïcs. Tout s'est passé alors comme si l'Eglise-institution fonctionnait à la façon d'un parti politique autoritaire, excluant au nom de la cohérence, et allant même jusqu'à stipuler l'infaillibilité de son dirigeant suprême, à savoir le pape.

La destitution par Rome en 1995 de Mgr Jacques Gaillot, évêque d'Evreux (Eure), est un exemple de ce fonctionnement. Le motif invoqué se réfère à ses prises de position en faveur des exclus et contre les lois Pasqua sur l'immigration. Bref, l'Eglise officielle semble alors reconduire des positions socialement conservatrices. Nommé évêque de Partenia, diocèse disparu au Ve siècle, situé dans la région de Sétif (Algérie), Jacques Gaillot illustre une autre façon d'être catholique : celle qui ne transige pas avec la liberté de penser et de parole.

Sur la question décisive du rapport entre les chrétiens et la laïcité, un certain nombre de laïcs catholiques se sont retrouvés pour faire entendre un autre son de voix que celui de l'Eglise officielle, sans toutefois renier leur appartenance catholique. Tout a commencé en 1983 lorsqu'ils ont créé le Cedec, sigle signifiant « Chrétiens pour une église dégagée de l'école confessionnelle ». Il s'agit d'affirmer que l'école publique est, par nature, habilitée à accueillir tous les enfants, du fait même de sa neutralité confessionnelle et de son souci de promouvoir l'instruction et la culture pour tous, sans distinction. Le Cedec affiche ainsi un universalisme authentique.

Les laïcs qui le composent se déclarent laïques au sens où ils militent pour la laïcité. Ce sont donc littéralement des laïcs-laïques. La catéchèse n'a pas pour autant à être oubliée, mais doit être dévolue selon eux à l'initiative privée des familles, et dispensée en dehors des écoles, aux frais des seuls croyants. Dans le sillage de l'abbé Lemire, les militants du Cedec considèrent que les enfants des familles catholiques doivent se mêler à tous les autres enfants au lieu de fréquenter des écoles promues par le communautarisme religieux. Leur refus d'une école privée religieuse financée sur fonds publics les conduit à demander aux côtés des autres laïques le retour de l'argent public à l'école publique. C'est donc une franche mise en cause de la loi Debré de décembre 1959 qui les anime.

Un des fondateurs du Cedec, Didier Vanhoutte, exprime cette orientation avec force :

> « En 1983, le Cedec a formalisé parmi les tout premiers dans le monde "catholique" son engagement définitif dans le camp laïque et contre l'existence de l'école catholique. Ses créateurs étaient issus du syndicalisme enseignant (FEN le plus souvent), ou du monde agricole, ou des prêtres ouvriers, et même quelquefois du corps enseignant de l'école catholique… Les créateurs, dont moi-même, avaient aussi souvent milité dans le passé aux Equipes enseignantes, regroupement chrétien d'enseignants catholiques du "public". La conviction et l'engagement des membres du Cedec furent "absolus". Inutile de dire qu'ils furent agonis d'injures, ce qui ne fit que confirmer leur certitude d'être dans le vrai.
>
> A la base : la dénonciation d'un "système" quasi commercial, l'école catholique, ne concevant l'avenir du christianisme que comme la transmission pour ainsi dire administrative d'une adhésion fondée sur l'influence sociologique d'une communauté "à part", dirigée depuis l'extérieur (le Vatican), sous l'autorité d'une institution ne s'inquiétant que de sa perpétuation, sans référence profonde au message évangélique. Les membres du Cedec désiraient se reconnaître d'abord comme citoyens de la République, partageant le destin de tous les autres, et voulant témoigner, dans le respect des lois accordées à tous, d'une foi qui met la fraternité et la liberté, et même l'"humanisation" à la toute première place. »

Aujourd'hui encore le Cedec, dirigé par Monique Cabotte-Carillon, ne manque aucune occasion d'intervenir en faveur de l'école laïque.

Contrastant avec la méfiance persistante de la hiérarchie catholique à l'égard de la laïcité, les laïcs-laïques ont donc vu dans l'émancipation laïque de l'école et de l'Etat une chance pour la religion. Celle de se recentrer sur son message éthique et spirituel revendiqué, au lieu de se dévoyer dans la quête de privilèges temporels d'un autre âge,

en conjuguant notamment le prosélytisme scolaire et l'idéologie mercantile des privatisations. En 1996, c'est dans le but de rappeler l'évidence éthique et religieuse d'un nécessaire pluralisme fraternel au sein de l'Eglise que des laïcs-laïques, dont les militants du Cedec, ont fondé l'association Nous sommes aussi l'Eglise (NSAE), en étendant leurs objectifs à toute la vie de l'Eglise. L'esprit de cette fondation est résumé sur le site Internet NSAE de la façon suivante :

> « NSAE est né en 1996 et s'est organisé dans l'esprit de la "Requête internationale du peuple chrétien" (1995) pour l'égalité entre tous les croyants (femmes et hommes, laïcs et clercs), une attitude positive sur la sexualité et exigeante sur la justice sociale et économique. Le nom "Nous sommes aussi l'Eglise" est la traduction, adoptée par les fondateurs, de celui de l'association autrichienne Wir sind Kirche. Il appelle deux remarques :
>
> 1) le "aussi" ne veut pas signifier une quelconque marginalité, mais insister sur notre désir que soit reconnue à l'intérieur de l'Eglise une nécessaire pluralité ;
>
> 2) l'Eglise dont nous parlons est l'Eglise universelle du Christ ; même si certains de nos objectifs sont spécifiques à des problèmes internes à l'Eglise catholique romaine, notre mouvement est plus large et inclut en particulier des protestants qui se reconnaissent dans nos objectifs. »

Attachés avant tout à une foi spirituelle et religieuse désintéressée au sens strict, ces chrétiens rappellent que la fin importe plus que les moyens, ou du moins doit toujours s'éprouver et se sentir dans le choix des moyens. Or qu'est-ce que la fin visée pour un croyant ? Evidemment la démarche de témoignage d'une foi pure, c'est-à-dire exempte de tout mélange d'intérêts temporels et tournée vers ce qui constitue pour eux le premier temple de la divinité : l'humanité elle-même. Ainsi, l'éthique de miséricorde prend le pas sur le rite et les dogmes, et la spiritualité déliée sur la codification institutionnelle. L'organisation de l'Eglise doit rester de l'ordre des moyens, le témoignage vivant de la foi de l'ordre des finalités. Ce rappel peut être douloureux quand de simples fidèles, des laïcs donc, se rendent compte que leur Eglise officielle oublie le primat de la fin sur les moyens et se crispe sur des dogmes discutables, sources de divisions, qui sont censés asseoir son magistère spirituel mais aussi temporel. Comme ils disent, ces laïcs-laïques *ne veulent pas une autre Eglise mais une Eglise autre*. Ils se considèrent comme pleinement représentatifs de l'Eglise, et non pas comme des dissidents qui, à se définir ainsi, consacreraient une absence de pluralisme.

De fait, les militants qui se reconnaissent dans de tels groupes (le Cedec, NSAE, mais aussi l'Observatoire chrétien de la laïcité – l'OCL – et toutes ses composantes) ne demandent rien d'autre que la mise en œuvre du message éthique qui fonde et finalise leur foi. C'est aussi pour cela qu'ils sont laïques au sens militant du terme. Pour eux, la laïcité est une condition *sine qua non* du retour de la foi religieuse à son essence propre, celle d'une démarche de témoignage spirituel qui ne demande aucun privilège temporel, qui joue sans arrière-pensée le jeu de l'égalité des divers croyants, des athées et des agnostiques. Ils ont vu trop souvent leur Eglise mêler la foi religieuse et le désir de privilèges temporels, subventions comprises, et ils s'en indignent. Pour eux, une telle dérive tourne en fait le dos à la véritable religion.

Comme Victor Hugo distinguant le « parti clérical » et la réunion des croyants attachés à la justice, ils ont compris que la laïcité ne détruit pas la religion, mais au contraire la purge de sa volonté de privilèges temporels. D'ailleurs, n'est-ce pas douter de Dieu que de considérer qu'il a besoin de telles béquilles terrestres ? Les laïcs-laïques savent que la séparation de l'Etat et de l'Eglise est une double émancipation. Le choix de la laïcité qui délie le pouvoir politique de l'Eglise et l'Eglise du pouvoir politique présente l'avantage de restituer chaque chose à son ordre propre. Il est même salutaire pour la religion, selon beaucoup de croyants écœurés par la vénalité d'institutions cléricales trop soucieuses de leurs privilèges temporels.

Ces chrétiens laïcs-laïques se sont dotés d'une revue intitulée *Les Réseaux du Parvis* pour souligner l'importance d'un espace de rencontre et de dialogue, et mettre en évidence leur engagement multiforme. La fédération Réseaux du Parvis est, elle, partie prenante, depuis 2002, du Réseau européen Eglises et libertés. Ses envoyés y retrouvent, pour défendre les positions de la laïcité au niveau européen, des représentants de mouvements athées, humanistes, maçonniques. Un engagement aussi

cohérent et aussi conséquent permet de réfuter le double préjugé selon lequel la laïcité serait une machine de guerre contre les religions, et ces dernières seraient forcément hostiles à l'émancipation laïque.

Créé en 2003 par dix associations (dont le Cedec et NSAE) de la fédération Réseaux du Parvis, l'OCL (cité plus haut) est formé de citoyens chrétiens qui se donnent pour objectif de défendre et de promouvoir la laïcité au même titre que toutes les associations laïques humanistes et démocratiques attachées à la tradition républicaine française fondée sur la loi de séparation de 1905. Il se donne pour objectif de s'attacher précisément à l'une des finalités statutaires des Réseaux du Parvis : « Vivre l'Evangile dans la culture contemporaine sécularisée et laïque. »

L'OCL défend une séparation rigoureuse des institutions religieuses et de l'Etat et autres administrations publiques, la liberté de conscience des citoyens et la liberté d'expression dans le cadre des droits humains. Il combat pour que cesse la confusion volontaire entre l'Etat du Vatican et le Saint-Siège, source de toutes les formes de cléricalisme. Il lutte contre le sexisme et le dogmatisme conservateur qui s'imposent dans trop de structures religieuses diverses. Voilà donc l'action multiforme de chrétiens laïques. Si j'ai voulu l'évoquer ici avec précision, c'est parce qu'elle me semble exemplaire comme illustration d'une foi religieuse authentique, assortie d'un engagement dans les luttes pour l'émancipation laïque.

Laïque

Dans les communautés religieuses, le couple laïc/clerc prend un sens interne qui permet de penser le rapport entre l'ensemble des fidèles et les administrateurs officiels de la foi. A cet égard, le sens traditionnel du mot « laïc » se retrouve dans plusieurs langues : espagnol, anglais, français, entre autres. L'anglais évoque le *layman* qui, à l'instar du « laïc » en français, désigne l'adepte d'une religion qui ne fait pas partie de son clergé. L'origine en est le terme grec *laos*, la population comprise comme unité indivisible, sans différenciation des personnes qui la composent. Le Nouveau Testament désigne par *laos* le peuple de Dieu. Plus tard, dans le christianisme, le « peuple des laïcs » recouvre l'ensemble des fidèles qui doivent recevoir du clergé les vérités religieuses bonnes à croire. L'idée de soumission intellectuelle se double alors d'une soumission morale. Le clergé détient la bonne parole et l'interprétation officiellement reconnue comme référence incontestable. Les clercs font la leçon aux « laïcs », qu'ils dominent.

C'est la prise en compte de l'ensemble du peuple, et pas seulement de la communauté religieuse, qui universalise le sens du mot laïc. Est alors laïc ce qui concerne tous les hommes, et pas seulement les adeptes d'une religion particulière. L'émancipation d'un tel ensemble va se jouer au niveau de l'Etat, du droit qui règle la vie sociale et des institutions publiques qui assument l'intérêt commun.

C'est alors qu'apparaît le terme « laïque » (substantif ou adjectif indifféremment masculin et féminin) qui prend le sens de « partisan de la laïcité ». Victor Hugo, dans son discours contre le projet de loi Falloux, avait déjà utilisé le mot laïque dans ce sens. Ferdinand Buisson, dans l'article « Laïcité » du *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, définit l'« Etat laïque » comme un « Etat neutre entre les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique ». Le néologisme « laïcité » est de plus en plus fréquemment employé dans les années 1880. Jules Ferry l'utilise pour l'école comme synonyme de « neutralité confessionnelle ». Mais l'esprit des textes fondateurs de Condorcet imprègne le mot d'un sens positif, et pas seulement négatif. Est laïque ou laïc ce qui porte le souci de la liberté, du jugement rationnel, de la lucidité critique, et de l'universel. Puisque les hommes ont des options spirituelles particulières, les uns croyant en Dieu, les autres non, et d'autres encore suspendant leur

jugement, une république de tout le peuple ne peut promouvoir aucune croyance particulière : elle se doit donc d'être « laïque » en ce sens que ses références et sa finalité ne peuvent être que ce qui est de tous (l'ensemble du *laos*) et non de certains (telle ou telle communauté religieuse).

D'abord présente sous forme d'adjectif, voire d'adjectif substantivé, l'idée de laïcité peut se lire dans la lumière de l'étymologie.

En grec, trois termes existent pour désigner le peuple entendu comme groupe humain vivant durablement en un lieu déterminé. *Ethnos*, *laos* et *demos*. *Ethnos* désigne le groupe humain identifiable selon ses caractéristiques communes, tant culturelles que physiologiques. Le terme « ethnologie » recouvre la science qui étudie le mode de vie collectif des ethnies et son organisation. *Laos* désigne l'unité d'une population donnée, sans distinction interne de sous-groupes qui seraient différenciés selon des fonctions ou des pouvoirs propres. Dans la notion de *laos*, c'est surtout l'indivisibilité qui fait sens, et par conséquent ce qui est commun à tous les membres du groupe en deçà de leurs « différences » réelles ou imaginaires. Enfin, *demos* (qui a donné « démocratie », souveraineté du peuple) désigne le peuple en tant que communauté politique, communauté de citoyens entendus comme membres actifs de la cité.

Quelques remarques sur les rapports entre les trois termes. Le *laos* n'est pas nécessairement ethniquement homogène dès lors que plusieurs ethnies peuvent se retrouver ensemble dans une population vivant durablement en un lieu, et coexister pacifiquement, voire se mêler et se fondre. Par ailleurs, tous les individus qui composent le *laos* n'ont pas nécessairement joui des mêmes droits politiques au cours de l'histoire. Ainsi à Athènes, quatre types d'individus appartenant au *laos* se trouvaient exclus du *demos*, et partant des décisions démocratiques : les femmes, les jeunes gens, les esclaves et les étrangers (« métèques »). On sait que longtemps le suffrage censitaire a privé du droit de vote les membres du *laos* qui ne jouissaient pas d'un certain niveau de revenus. Dans une République destinée à faire vivre ensemble des personnes d'origines ethniques et culturelles différentes, de convictions religieuses ou philosophiques distinctes, l'idéal tendanciel est que nul ne soit exclu du *laos* pour des raisons de type ethnique, culturel ou religieux. Mieux, le *laos* ainsi conçu sans discrimination doit pouvoir fournir au *demos* des citoyennes et des citoyens sans autres conditions que celles de la majorité civile et de la durée de présence sur le territoire de référence, assorties de l'acceptation des lois en vigueur dans la République.

L'Eglise catholique institutionnalisée a forgé la distinction intrareligieuse entre le *laos* et le *cleros*, les laïcs et les clercs, pour différencier dans la population ceux qui n'occupent aucune fonction officielle dans l'administration du sacré et ceux qui au contraire sont investis d'une ou de plusieurs fonctions dans l'Eglise. Ainsi, l'ensemble des fidèles est identifié un peu vite à la totalité du *laos* comme si tous les individus de la population de référence étaient croyants. Quant au clergé, chargé d'organiser et de mettre en œuvre le culte, il désigne donc l'ensemble des ministres dudit culte, très vite stratifié selon une hiérarchie qui va du simple curé de village au pape en passant par les évêques, les archevêques et les cardinaux. A partir de l'époque médiévale, le simple « laïc » se distingue du « clerc », qui selon une ambivalence significative de l'inégale distribution du savoir recouvre à la fois le ministre du culte et l'homme lettré. Kant dira à ce sujet qu'il faut faire cesser « l'humiliante distinction entre les laïcs et les clercs », voulant dire ainsi que tout homme a vocation à savoir et à être cultivé.

Une dernière observation s'impose pour prévenir et éviter toute confusion.

Au moment où se développe le processus de laïcisation, à savoir au XIX^e^ siècle en France, dans le sillage de la Révolution française, apparaît un nouvel adjectif, orthographié différemment : « laïque », et non plus « laïc ». Quelle différence ? Le terme « laïque », de genre invariablement masculin et féminin, a un sens spécifique issu du mouvement d'opinion et de lutte mené pour émanciper la puissance publique et les lois communes de toute tutelle religieuse. On parle alors de « parti laïque », de

« mouvement laïque », mais aussi d'« Etat laïque » et d'« enseignement laïque ». Est laïque l'enseignement devenu tel après son émancipation par rapport à la religion et à l'institution religieuse qui le contrôlait. C'est donc le résultat d'une lutte émancipatrice et pas seulement cette lutte qui est ainsi qualifié. Dans son discours contre le contrôle du clergé sur l'école, Victor Hugo s'exclame : *« Je veux l'Etat laïque, purement laïque, exclusivement laïque. »*

L'interversion des termes laïc et laïque est une erreur fréquente, mais elle peut aussi relever d'une volonté polémique de brouillage idéologique. L'Eglise a du mal à renoncer à son propre vocabulaire. Il est pourtant clair que « laïque » ne s'oppose nullement à « religieux » mais à « clérical ». Ainsi Victor Hugo ne s'en prend pas à la religion, car il est lui-même croyant, mais il dénonce avec vigueur ce qu'il appelle déjà, en 1850, le « parti clérical ». Ce parti milite alors pour le maintien voire le développement du contrôle de l'Eglise catholique sur toutes les institutions communes, sur les lois, sur les écoles, sur les usages et les coutumes, et finalement sur l'Etat. Il se comporte donc comme un parti politique soucieux de défendre des intérêts particuliers et de garder des emprises aussi importantes que possible sur la sphère publique.

Dans son article « Laïcité », Ferdinand Buisson résume bien le sens qu'il convient de donner au terme et à l'idéal qu'il désigne. Il propose une double définition, positive et négative, de l'esprit laïque. Positive, en référence au peuple (*laos*), dont il s'agit d'affirmer les droits, et ce dans leur plénitude ; négative, en référence à l'esprit clérical, dont il faut contester l'ambition dominatrice. Le rappel de ces lignes n'est pas inutile pour comprendre le principe des dérives suscitées par le cléricalisme :

> « Le mot qui s'oppose étymologiquement et historiquement à laïque, de la façon la plus directe, ce n'est pas ecclésiastique, ni religieux, ni moine, ni prêtre, c'est le mot clerc […]. Le clergé, les clercs, c'est une fraction de la société qui se tient pour spécialement élue et mise à part, et qui pense avoir reçu la mission de gouverner le reste des humains : l'esprit clérical, c'est la prétention de cette minorité à dominer la majorité au nom d'une religion. Les laïques, c'est le peuple, c'est la masse non mise à part, c'est tout le monde, les clercs exceptés, et l'esprit laïque, c'est l'ensemble des aspirations du peuple, du *laos*, c'est l'esprit démocratique et populaire. »

On voit donc que Ferdinand Buisson utilise le substantif « laïcité » pour désigner l'idée, le principe, et la réalité organisationnelle qui recouvre l'affranchissement de la sphère publique (Etat, école, lois communes) par rapport à la mainmise des institutions religieuses sur ce qui appartient ou doit appartenir à tous, sans distinction d'option spirituelle. En ce sens, si on se réfère à l'ensemble des êtres humains vivant dans un même pays, « laïque » veut dire tout simplement « universel », « dévolu à tous », croyants divers, athées et agnostiques. Un temple, une église, une mosquée sont dévolus aux particuliers qui se reconnaissent dans certaines confessions. Un temple maçonnique est dévolu aux particuliers qui sont francs-maçons, et une maison de la libre-pensée. Chaque type de conviction est d'intérêt particulier et doit s'assortir de financements apportés par les particuliers concernés. On peut aussi rapprocher, à certains égards, la distinction particulier/universel de la distinction privé/public. Ainsi la santé publique et l'instruction publique sont de portée universelle et doivent bénéficier de financements publics. En revanche les croyances et convictions particulières n'engagent et ne doivent engager que leurs adeptes. Elles doivent donc relever de financements privés. On comprend pourquoi la question de l'affectation des deniers publics a été et reste un critère décisif du caractère laïque d'un Etat.

Le principe de privatisation du religieux correspond au fait que la religion est d'intérêt particulier et ne saurait continuer à prétendre à des financements publics. C'est dans cet esprit que la Loi du 9 décembre 1905 a prévu dans son article 2 la suppression du budget des cultes (« La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte »). Les adversaires de la laïcité ont forgé le mythe intéressé du caractère intraduisible du mot laïcité. On peut mesurer l'outrance de ce relativisme qui s'invente un argument linguistique faux. Nombre de linguistes ont montré en effet que la variabilité des façons dont les diverses langues expriment une même idée n'affecte en rien l'unité de sens et de contenu, universellement saisissable, de cette

idée. Qui peut prétendre que certaines sociétés n'ont pas d'idée des droits humains sous prétexte qu'elles ne disposent pas des mêmes mots que nous pour les désigner ? On objectera que les pays anglo-saxons parlent de *secularism* et non pas de *laicity*. Soit. Mais les deux termes ne correspondent pas à la même chose. La sécularisation est un processus de transfert aux autorités civiles, donc « séculières » pour les religieux de fonctions jadis assumées par des autorités religieuses. Mais ce transfert peut aller de pair avec le maintien de privilèges publics pour une religion ou même plusieurs. A l'évidence, de tels privilèges consacrent une inégalité de droits entre croyants et athées, ou entre différents types de croyants. La laïcité ne se définit pas seulement par la sécularisation, mais aussi par l'égalité de droits sans distinctions de convictions personnelles. Tant que les pays anglo-saxons maintiennent des privilèges de reconnaissance symbolique ou des financements publics des cultes, ils ne sont pas laïques, quoique sécularisés. Mais cela ne veut pas dire qu'ils ne peuvent pas appréhender le concept de laïcité. La laïcité n'est pas la sécularisation, mais elle peut advenir un jour là où il n'y a pour l'instant que sécularisation. Il suffit pour cela que l'emprise des lobbys religieux sur les institutions publiques disparaisse. L'égalité de droits des divers croyants et des athées peut alors s'établir.

Voir : Privé/public ; Sécularisation

Lamennais, Félicité de (1782-1854)

Ami de Victor Hugo, l'abbé Félicité de Lamennais est né en 1782 à Saint-Malo. Il vit sa foi chrétienne avec une certaine distance à l'égard des tendances rétrogrades de l'Eglise. C'est un catholique libéral, bientôt partisan d'une séparation laïque de l'Etat et de l'Eglise. En avril 1834, il publie *Paroles d'un croyant*. Il y dénonce les méfaits de la collusion entre pouvoir politique et pouvoir religieux, et les tient pour un détournement de la parole du Christ. Succès immédiat. Mais aussi violente réaction des milieux cléricaux et conservateurs. En Conseil des ministres, Guizot veut faire poursuivre l'auteur et interdire l'ouvrage. On dit de ce texte qu'il est « un bonnet rouge sur la croix ».

En fait, Lamennais ne se contente pas de dénoncer les crimes commis au nom de la religion ; il stigmatise également l'injustice sociale. La condamnation la plus vive vient du pape, qui le 7 juillet de la même année adresse à l'ensemble des évêques une encyclique véhémente, *Singulari nos,* dans laquelle il dénonce *Paroles d'un croyant* : *« où par un abus impie de la parole de dieu, les peuples sont criminellement poussés à rompre les liens de tout ordre public, à renverser l'une et l'autre autorité, à exciter, à nourrir, étendre et fortifier les séditions dans les empires, les troubles et les rébellions ; livre renfermant, par conséquent, des propositions respectivement fausses, calomnieuses, téméraires, conduisant à l'anarchie, contraires à la parole de Dieu, impies, scandaleuses, erronées, déjà condamnées par l'Eglise, spécialement dans les Vaudois, les Wicléfistes, les Hussites et autres hérétiques de cette espèce »*. Comme on le voit, la condamnation ne s'effectue pas uniquement dans le registre théologique, mais aussi dans celui de l'ordre social et politique, dont très significativement l'Eglise s'estime garante. La fonction idéologique de justification de l'ordre établi va de pair, en l'occurrence, avec la confusion du politique et du religieux. Et sur ce point Lamennais se montre très critique. Voici un extrait de *Paroles d'un croyant* où il met en regard la persécution que les chrétiens font subir et celles dont ils furent victimes à l'époque des catacombes. Une piqûre de rappel, en quelque sorte.

« On a vu des temps où l'homme, en égorgeant l'homme dont les croyances différaient des siennes, se persuadait offrir un sacrifice agréable à Dieu.

Ayez en abomination ces meurtres exécrables.

Comment le meurtre de l'homme pourrait-il plaire à Dieu, qui a dit à l'homme : "Tu ne tueras point" ?

Lorsque le sang de l'homme coule sur la terre, comme une offrande à Dieu, les démons accourent pour le boire et entrent dans celui qui l'a versé.

On ne commence à persécuter que quand on désespère de convaincre, et qui désespère de convaincre, ou blasphème en lui-même la puissance de la vérité, ou manque de confiance dans la vérité des doctrines qu'il annonce.

Quoi de plus insensé que de dire aux hommes : "Croyez ou mourez !"

La foi est fille du Verbe : elle pénètre dans les cœurs avec la parole, et non avec le poignard.

Jésus passa en faisant le bien, attirant à lui par sa bonté, et touchant par sa douceur les âmes les plus dures.

Ses lèvres divines bénissaient et ne maudissaient point, si ce n'est les hypocrites. Il ne choisit pas des bourreaux pour apôtres.

Il disait aux siens : "Laissez croître ensemble, jusqu'à la moisson, le bon et le mauvais grain, le père de famille en fera la séparation sur l'aire."

Et à ceux qui le pressaient de faire descendre le feu du ciel sur une ville incrédule : "Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes."

L'esprit de Jésus est un esprit de paix, de miséricorde et d'amour.

Ceux qui persécutent en son nom, qui scrutent les consciences avec l'épée, qui torturent le corps pour convertir l'âme, qui font couler les pleurs au lieu de les essuyer ; ceux-là n'ont pas l'esprit de Jésus.

Malheur à qui profane l'Evangile, en le rendant pour les hommes un objet de terreur ! Malheur à qui écrit la bonne nouvelle sur une feuille sanglante !

Ressouvenez-vous des catacombes.

En ce temps-là, on vous traînait à l'échafaud, on vous livrait aux bêtes féroces dans l'amphithéâtre pour amuser la populace, on vous jetait à milliers au fond des mines et dans les prisons, on confisquait vos biens, on vous foulait aux pieds comme la boue des places publiques : vous n'aviez, pour célébrer vos mystères proscrits, d'autre asile que les entrailles de la terre.

Que disaient vos persécuteurs ? Ils disaient que vous propagiez des doctrines dangereuses ; que votre secte, ainsi qu'ils l'appelaient, troublait l'ordre et la paix publique : que, violateurs des lois et ennemis du genre humain, vous ébranliez l'empire en ébranlant la religion de l'empire.

Et dans cette détresse, sous cette oppression, que demandiez-vous ? La liberté. Vous réclamiez le droit de n'obéir qu'à Dieu, de le servir et de l'adorer selon votre conscience.

Lorsque, même en se trompant dans leur foi, d'autres réclameront de vous ce droit sacré, respectez-le en eux, comme vous demandiez que les païens le respectassent en vous.

Respectez-le pour ne pas flétrir la mémoire de vos confesseurs et ne pas souiller les cendres de vos martyrs.

La persécution a deux tranchants : elle blesse à droite et à gauche.

Si vous ne vous souvenez plus des enseignements du Christ, ressouvenez-vous des catacombes. »

Lamennais, *Paroles d'un croyant*,
Paris, Pocket, 1996, chapitre XXVIII.

Assez remarquable par ailleurs est la façon dont Félicité de Lamennais tire de sa foi un humanisme progressiste. Tournant le dos à la tradition cléricale de la collusion entre pouvoir politique de domination et religion, l'abbé Lamennais rompt simultanément avec les deux volets de cette collusion dont il dénonce les conséquences criminelles. D'une part, il entend recentrer la foi religieuse sur sa dimension de témoignage spirituel, à l'exclusion de toute volonté d'emprise temporelle. D'autre part, il tire d'une spiritualité ainsi affranchie de toute compromission avec les pouvoirs établis une approche critique des injustices de ce monde, qu'il dénonce de façon intraitable. La transposition de la fraternité métaphysique des hommes en tant qu'ils

seraient fils d'un même dieu dans l'exigence d'une authentique égalité de droits sur cette terre peut alors s'accomplir, à rebours du conformisme politico-social traditionnel du christianisme institutionnel. Lamennais fut condamné avec véhémence par l'Eglise. Il en arriva assez vite à la conclusion que le seul salut de la religion passe par une véritable séparation de l'Etat et de l'Eglise. Chrétien laïque, Lamennais montre très bien qu'une religion vécue comme témoignage spirituel n'a rien à craindre de la laïcité, et qu'elle en tire peut-être même une occasion de s'approfondir, de se purifier de toute volonté de domination. *« Ce sont les peuples qui font les rois »* : le propos rappelle le principe de souveraineté démocratique, à rebours de la théorie de la monarchie de droit divin chère à Bossuet. Le rejet de toute figure théocratique va donc de pair avec celui de la monarchie traditionnelle. Lamennais conclut la généalogie des injustices en ce monde par une délégitimation religieuse de toute puissance oppressive. On remarquera, dans la foulée de ce rappel, la démystification de l'usage hypocrite de la référence à une liberté qui ne s'assortirait d'aucun pouvoir réel, socialement disponible, de la mettre en œuvre. C'est déjà une critique de la conception bourgeoise, ultralibérale, de la liberté, réduite à un fantôme juridique quand l'exploitation de l'homme par l'homme la vide de toute substance.

La suite énonce avec une grande fermeté la nécessité d'une véritable liberté de conscience, de culte et d'éducation. C'est dire qu'au regard de la loi Falloux qui en 1850 organise le contrôle du clergé sur les écoles et de ce fait un conditionnement des enfants, l'éloge fait ici de la liberté d'éducation prend de singuliers accents laïques.

> « Vous n'avez qu'un père, qui est Dieu, et qu'un maître, qui est le Christ. Quand donc on vous dira de ceux qui possèdent sur la terre une grande puissance : "Voilà vos maîtres", ne le croyez point. S'ils sont justes, ce sont vos serviteurs ; s'ils ne le sont pas, ce sont vos tyrans. Tous naissent égaux : nul, en venant au monde, n'apporte avec lui le droit de commander. […]
>
> C'est le péché qui a fait les princes ; parce qu'au lieu de s'aimer et de s'aider comme des frères, les hommes ont commencé à se nuire les uns aux autres. Alors parmi eux ils en choisirent un ou plusieurs, qu'ils croyaient les plus justes, afin de protéger les bons contre les méchants, et que le faible pût vivre en paix. Et le pouvoir qu'ils exerçaient était un pouvoir légitime, car c'était le pouvoir de Dieu qui veut que la justice règne, et le pouvoir du peuple qui les avait élus. Et c'est pourquoi chacun était tenu en conscience de leur obéir. Mais il s'en trouva aussi bientôt qui voulurent régner par eux-mêmes, comme s'ils eussent été d'une nature plus élevée que celle de leurs frères. Et le pouvoir de ceux-ci n'est pas légitime, car c'est le pouvoir de Satan, et leur domination est celle de l'orgueil et de la convoitise. Et c'est pourquoi, lorsqu'on n'a pas à craindre qu'il en résulte plus de mal, chacun peut et quelquefois doit en conscience leur résister. Dans la balance du droit éternel, votre volonté pèse plus que la volonté des rois ; car ce sont les peuples qui font les rois, et les rois sont faits pour les peuples, et les peuples ne sont pas faits pour les rois. Le Père céleste n'a point formé les membres de ses enfants pour qu'ils fussent brisés par des fers, ni leur âme pour qu'elle fût meurtrie par la servitude. »
>
> *Idem*, chapitres XIX et XX.

Liberté de conscience

La notion de liberté de conscience est directement issue de la philosophie grecque. Avec Socrate, il est clair que le sentiment de soi qui définit la conscience est délié de toute contrainte. Certes la conscience peut se tromper, mais ce constat ne change rien au fait qu'elle est libre. Cela est si vrai que la force qui permet à des hommes de s'emparer de mon corps et de la priver de liberté n'atteint pas ma conscience, qui n'en pense pas moins. Bref, la conscience est selon l'expression du stoïcien Marc Aurèle une « citadelle intérieure », donc imprenable. Elle doit rester inaccessible à toute pression extérieure, qui n'atteint au mieux que le corps, ou le souci de paraître. Sauf à se réduire à un simple reflet passif du donné, qui serait plutôt de l'ordre de l'affect subi, la conscience, par définition, ne peut être que libre, déliée, et l'idée de liberté de conscience ne fait qu'exprimer finalement la réalité fondamentale de la conscience, lorsqu'elle est elle-même, en ce sens qu'elle dispose de son pouvoir de réflexion et de jugement sans aucune entrave. Epictète, d'abord esclave, fait remarquer que son maître peut bien le martyriser, lui casser le bras, par exemple, mais que jamais il ne pourra s'emparer de sa conscience ni la briser.

La liberté de la conscience est le bien inaliénable par excellence. Ainsi les facteurs extérieurs de persécution comme la violence physique ou la terreur morale ne mettent pas en cause la liberté de conscience, mais la mettent à l'épreuve de telle façon qu'elles rendent plus difficile voire impossible la manifestation de ce qu'elle pense ou éprouve. Galilée contraint d'abjurer le mouvement de la Terre que sa raison conjuguée avec ses observations lui ont fait admettre ne perd pas sa liberté de conscience, mais la liberté d'affirmer ce vers quoi sa conscience s'est tournée librement. Il en va de même dans la conversion forcée, qui jamais ne pourra obtenir un ralliement sincère au *credo* obligatoire. Tout au plus obtiendra-t-elle de sa victime des paroles uniquement destinées à faire cesser la violence qui s'exerce sur elle. La liberté de la conscience résiste donc à ses tortionnaires, même si ceux-ci obtiennent des paroles qui leur donnent l'illusion d'avoir atteint leur objectif. Un coup porté à mon corps me fait mal, mais la conscience de la douleur, même très vive, reste distincte de cette douleur elle-même.

Les philosophes stoïciens insistent sur le fait que les représentations dépendent de nous en ce sens que nous en avons la maîtrise, alors que ce qui nous advient de l'extérieur ne dépend pas de nous. Sartre contredit-il ce point de vue lorsqu'il affirme qu'il existe deux façons de vivre sa condition d'esclave, à savoir en esclave et en homme libre ? Non. Vivre en esclave sa condition d'esclave, c'est en fait la tenir pour fatale, inévitable, et y consentir par résignation, lassitude ou découragement. La conscience peut céder au découragement sans pour autant cesser d'être libre. Cependant on peut soutenir alors que la liberté de la conscience a été tellement submergée par les sentiments d'accablement résultant de la condition subie que l'esclave renonce à se révolter contre elle. Mais, aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce renoncement lui-même est encore libre. Simplement, il existe des situations d'aliénation ou de terreur qui brisent cette liberté, voire conduisent des hommes à renoncer à elle. Rousseau le dit : *« Un esclave perd tout dans ses fers, jusqu'au désir d'en sortir. »*

Que recouvre alors la revendication de la liberté de conscience ? L'histoire des persécutions religieuses, des violences faites à quiconque manifestait son hétérodoxie, de la répression infligée aux athées ou aux tenants d'une autre conviction que la religion officielle répond de façon claire. C'est la manifestation par l'oral, par l'écrit, ou même par le comportement, d'une option personnelle autre que le *credo* officiel dominant, qui est alors réprimée. Cela veut dire que si la personne qui choisit une option spirituelle différente de celle qui est imposée donne le change en cachant ce choix intérieur, elle n'est pas inquiétée. C'est donc une condamnation à l'hypocrisie, à la duplicité, voire à la schizophrénie que produit l'intolérance religieuse. Et celui qui est ainsi scindé en deux, privé d'authenticité existentielle, ne peut pas vivre bien. Cette scission intérieure est une vraie souffrance dès lors qu'aucun fondement légitime à une telle contrainte n'est repérable.

La société peut exiger que certaines opinions ne soient pas libres de s'exprimer, mais dans un Etat de droit elle ne doit le faire que pour préserver les personnes qui seraient blessées par l'expression de telles opinions. Le propos injurieux ou raciste ne peut être exprimé librement, même s'il correspond à une opinion. Car il prend valeur d'acte dès qu'il est proféré. C'est un coup moral, comparable à un coup physique, porté à autrui. La liberté de conscience est solidaire de la liberté d'expression. Ce que la conscience a en elle doit pouvoir s'extérioriser, mais dans les limites du droit commun. L'autorité religieuse qui dirait « tu es libre de ne pas croire ce que nous imposons de croire, mais tu dois te taire » bafoue la liberté d'expression sans pouvoir infléchir la conscience elle-même.

Le fait de ne pas savoir quel parti prendre devant une alternative est aussi conscience, cette fois-ci sous la forme du doute. Le doute, chez Descartes comme chez les philosophes sceptiques, est une manifestation paradoxale de la liberté, puisque

l'oscillation de la conscience atteste sa faculté de choisir entre deux hypothèses. Elle peut ausi traduire son ignorance des avantages et des inconvénients de chacune des hypothèses. Un savoir clair et distinct de la supériorité objective du choix A sur le choix B me conduit à choisir A. Et je le fais librement. Un choix effectué en connaissance de cause n'est pas un choix imposé.

Quant à l'illusion de savoir alors qu'on ne sait pas, telle que Socrate la repérait chez nombre de ses interlocuteurs, elle peut sembler traduire une aliénation de la conscience. Mais il suffit d'un bref dialogue bien conduit pour que l'interlocuteur se révèle à lui-même son erreur ou son illusion. Telle est la maïeutique de Socrate, qui met en mesure l'interlocuteur de se révéler à lui-même son erreur ou tout simplement son ignorance. Cela ne se produirait pas si le mouvement de la conscience n'était pas libre. La conscience est donc toujours libre de corriger une illusion par une réflexion sur elle-même. C'est d'ailleurs l'idée de réflexion comme retour sur soi et à soi, par simple inspection intérieure, qui atteste en fin de compte la liberté de la conscience, et de la pensée qui en est le libre mouvement.

Descartes parle à ce sujet d'*inspectio mentis* : regard de l'esprit vers lui-même. Cette liberté, dit Descartes, se connaît par la seule expérience que j'en fais, de façon immédiate. Pouvoir se tromper et pouvoir saisir le vrai sont deux modes de la conscience. Douter en est un autre. Nulle violence ne peut empêcher vraiment ces réalités d'être ce qu'elles sont. La conversion forcée est une contradiction dans les termes, car la violence ne convertit rien du tout. Elle est vaine, et odieuse par cela même qu'étant vaine elle fait souffrir inutilement. Et les tortionnaires ou leurs mandataires le savent bien. Ils sont donc impardonnables lorsqu'ils persistent dans la persécution, avec l'étrange bénédiction de saint Augustin, qui ose dire que la persécution des chrétiens contre les païens est juste alors que la persécution inverse ne l'est pas.

La reconnaissance juridique de la liberté de conscience porte donc sur la possibilité d'en user dans les faits, par un choix pratique des paroles qui la manifestent et par un comportement qui l'exprime. La tolérance conçue comme autorisation n'a pas grand-chose à voir avec une telle reconnaissance, car elle relève d'un acte de pouvoir par lequel une puissance qui domine accorde ce qu'elle pourrait ne pas accorder. Ce qui est toléré reste donc tributaire d'un bon vouloir et en ce sens n'est pas radicalement libre.

Avec Pierre Bayle, les philosophes des Lumières ont parlé des « droits de la conscience » et ont été relayés par Thomas Jefferson dans sa lettre aux constituants de Virginie. Néanmoins, les conditionnements, les menaces, la peur induite par le spectacle des supplices tendent à aliéner la conscience, à susciter sa soumission. L'impossibilité de communiquer ses pensées fait de même, car l'enfermement en soi-même peut tarir la vitalité intérieure de la conscience, et c'est pourquoi, dans le sillage de Kant, on peut dire que la liberté de conscience va de pair avec la libre communication des pensées (voir Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*).

De ce point de vue, la longue tradition théologico-politique de répression par le bras séculier de l'Eglise des convictions spirituelles différentes de la doctrine religieuse officielle a constitué une négation réitérée du principe de liberté de conscience. Mirabeau a opposé le caractère incontestable, car premier et consubstantiel à la vie humaine, de la liberté de conscience aux aléas de la tolérance politique, toujours sujette à variation. Pour l'idéal laïque, cette liberté de conscience doit être affirmée dans toute sa portée.

Ce qu'on appelle « liberté religieuse » n'en est qu'une version particulière, de formulation d'ailleurs ambiguë. Car la liberté d'avoir une religion, ou d'en changer, implique aussi celle de ne pas en avoir et de bâtir autrement sa conviction spirituelle. Appellera-t-on « liberté religieuse » l'affirmation d'une conviction athée ? Autant parler

alors de « liberté athée ». Mais qui ne voit que, à vouloir ainsi qualifier une liberté, on la restreint à un cas de figure particulier de sa mise en œuvre, accréditant une approche discriminatoire des options spirituelles ?

Projet d'émancipation, l'idéal laïque entend étayer la liberté de conscience sur tout ce qui peut fonder l'autonomie intellectuelle et morale de la personne. C'est donc une conscience libre et maîtresse d'elle-même au regard des conditionnements qui peuvent s'exercer sur elle, qu'il appelle de ses vœux et qu'il rend possible en instituant une école laïque dont la raison d'être est de former des hommes libres, éclairés par l'accès à la culture universelle.

Cette instruction ne s'ordonne à aucun message particulier mais au seul souci de faire cultiver par chaque conscience les lumières du savoir et les exigences de la raison. Il y a là un projet d'émancipation, et non d'enfermement dans le relativisme sous prétexte d'éviter les dogmatismes. Car enfin on ne peut renvoyer dos à dos la vérité et l'erreur, l'injuste et le juste, les droits de l'homme et leur négation par les oppressions en acte. En ce sens, il n'y a pas de liberté de conscience devant la somme des angles d'un triangle, si l'on veut dire par là que la liberté consiste à soutenir qu'elle est plus grande ou plus petite que 180 degrés. L'esprit reste libre devant le vrai, car jamais il ne peut l'affirmer sans avoir des raisons de le faire, et les exigences de la pensée n'ont rien à voir avec la tentation de l'arbitraire. Dire que la raison ou le vrai font violence à la conscience est dès lors proprement insensé, surtout lorsqu'on affirme en même temps le primat d'une « révélation », qui requiert quant à elle une soumission inconditionnelle, sans possibilité de discussion aucune.

La forme décisive de la liberté est la conscience libre, c'est-à-dire pleinement maîtresse de ses jugements. L'autre nom de cette liberté est l'autonomie, à savoir la capacité de se donner à soi-même ses propres pensées. La liberté de conscience suppose donc que nulle pression ou interdiction ne s'exercent sur elle. La conscience libre nécessite une culture et une capacité intellectuelle propres à fonder l'exercice maîtrisé du jugement. D'où le rôle d'une école ouverte à tous, gratuite, afin de mettre hors jeu les différences de fortune qui sinon pèsent sur l'accès à la culture, et soucieuse d'enseigner ce qui permet d'accéder à l'autonomie rationnelle et morale de la personne.

La liberté de conscience – et notamment la libre adhésion à une religion comme le refus éventuel de toute religion – est associée à l'égalité de principe de tous les hommes. L'assigner à la sphère privée, ce n'est pas en méconnaître la dimension collective (manifestée par exemple dans un rassemblement de fidèles ou une rencontre de militants), mais concevoir un statut qui la mette hors de portée de toute tentation autoritaire. Le domaine de conscience et d'action ainsi soustrait à la normativité politique n'est pas nécessairement celui d'un « ego » insociable ou égoïste. La démarcation juridique ne met en jeu aucune qualification d'ordre éthique ou psychologique : elle organise l'ordre externe de coexistence d'individus libres et égaux.

Voir : Bayle ; Condorcet ; Descartes ; Spinoza, Tolérance

Libre-pensée

Du roseau pensant de Pascal au *cogito* de Descartes, de la liberté de jugement comme « citadelle intérieure » selon le stoïcien Marc Aurèle à la liberté de conscience qui coûta si cher au Chevalier de La Barre, mis à mort pour sa liberté de vie et de conviction, de l'audace de la pensée libre qui ose se servir de la raison pour refuser toute servilité intérieure à la devise en forme de principe « ni Dieu ni maître », la notion de libre-pensée semble recouvrir une évidence : une pensée authentique, digne de ce nom, ne peut être que libre. Que serait une pensée qui s'imposerait à moi, toute faite, et ne correspondrait nullement à ce dont je pourrais rendre compte, à ce que je

pourrais affirmer en toute conscience comme mien ? Tout, sauf une pensée. Or la pensée est le propre de l'homme, de tout homme, même si des circonstances et des aliénations engendrées par les rapports sociaux ne permettent pas toujours aux êtres humains de cultiver leurs potentialités et de faire advenir en eux la liberté de penser, ou la pensée libre par essence. Mais il s'agit alors d'empêchements réversibles, dont les effets provisoires interdisent de soutenir que la pensée libre n'est pas inscrite en tout être humain.

La pensée désigne à la fois le mouvement de réflexion intérieure et l'affirmation à laquelle il aboutit. Elle définit plus que toute autre caractéristique la propriété essentielle de l'être humain. Pascal disait même qu'elle est toute sa dignité. L'homme n'est qu'un roseau, mais un roseau pensant. Fragilité et force. Finitude et grandeur. Une pensée dont l'auteur ne peut s'adonner librement au mouvement de la réflexion qui l'engendre, ni choisir ce qu'il pense, ne saurait être une véritable pensée. C'est une opinion toute faite, une croyance inculquée, un *préjugé* : ce qui est jugé avant d'être jugé… On voit bien ici qu'à vouloir détacher la pensée de la liberté on appréhende tout autre chose que la pensée. D'où l'idée que la pensée est par excellence la liberté en acte de la conscience humaine. En ce sens, penser, c'est dire « je », s'attester à soi-même qu'on est bien l'auteur de cette activité intérieure qui caractérise toute l'humanité, et que l'on ne retrouve pas chez l'animal, même si on repère en lui des formes d'intelligence associative. Nul ne peut penser à ma place, et s'il existe une fonction que je ne peux déléguer à autrui, c'est bien celle-ci.

Socrate radicalisa l'exigence de ne rien admettre pour vrai sans examen préalable. Il fut suivi en cela par Descartes. Admettre qu'on ne sait rien tant que l'on n'a pas pensé ou repensé pour soi-même, c'est faire table rase des préjugés légués par la tradition, des faux-semblants des apparences sensibles, des dogmatismes religieux, des conditionnements de tous ordres, bref des illusions idéologiques qu'une société nourrit sur elle-même. L'ignorance consciente d'elle-même est donc le premier pas de la libre-pensée. Platon prend le relais de Socrate en dénonçant le pouvoir de tromperie de l'art oratoire, qui permet de faire passer des vessies pour des lanternes et d'exploiter l'ignorance du peuple pour lui faire partager des contrevérités déguisées en fausses évidences par des sophismes, c'est-à-dire des raisonnements apparemment vrais mais en réalité faux.

On pourra remarquer que, si la notion de « pensée libre » explicite le propre de toute pensée, l'adjectif libre n'ajoute rien. Nombre de philosophes et d'écrivains se contenteraient alors du terme « pensée ». On connaît la boutade de Jules Renard « Libre-penseur. Penseur suffirait » (*Journal*, 26 juin 1905). L'interversion qui place l'adjectif avant le nom met en valeur le mot « libre » et la caractérisation d'un état d'esprit résolument affranchi ou soucieux de s'affranchir de toute tutelle. D'où la notion de « libre pensée » qui fait d'une redondance un idéal à cultiver, à reconquérir contre les conditionnements qui l'entravent ou lui font violence. Pourquoi enfin le trait d'union du substantif libre-pensée ? Il est clair que ce trait d'union renforce encore l'insistance sur la liberté en soulignant le lien essentiel, constitutif, qui est la marque d'une attitude mentale et intellectuelle, d'une démarche propre à délivrer l'exercice de la pensée de tout assujettissement comme de tout dogmatisme.

Penseur libre, Spinoza eut une correspondance suivie avec Hugo Boxel, qui croyait à l'existence des fantômes et ne mobilisait pour toute « preuve » que des racontards et des superstitions dont il ne pouvait évidemment rendre raison. Il en va ainsi également de tous les préjugés racistes et xénophobes, de toutes les préventions ancestrales sur les Juifs, les francs-maçons, les communistes, les sorcières, les étrangers, les immigrés, les Roms, les Noirs et les Jaunes, les esclaves et les colonisés, les homosexuels, etc.

Au point que la libre-pensée, fièrement revendiquée contre les puissances d'oppression, est devenue un défi autant qu'une manifestation salutaire de résistance et

de liberté. C'est dans cet esprit que Victor Hugo, exilé pour cause de résistance à un coup d'Etat qui tua la Deuxième République, se disait libre-penseur et ne manquait pas une occasion de le rappeler. Il s'affirmait aussi croyant. Contradiction ? Non, car la libre-pensée, cultivée comme pratique de la réflexion exigeante et souveraine, ne prétend pas occuper tout l'espace intérieur de la conscience. Des zones de doute, de croyance assortie de sa conscience de soi comme simple croyance, peuvent subsister. Mais elles ne sauraient anesthésier la puissance critique du jugement personnel, de l'exigence rationnelle qui demande à toute assertion les titres qu'elle a à faire valoir en sa faveur.

Voir : Emancipation ; Hugo ; Liberté de conscience

Lien social

Censées unir les hommes, les religions les divisent, les opposent, et souvent les dressent les uns contre les autres. Dans les sociétés modernes, de plus en plus marquées par le mélange de populations d'origines diverses et de types de convictions hétérogènes, le lien social universel, à distinguer de l'entre-soi communautariste, ne peut donc se fonder sur la religion, qui malgré son ambition ne peut fédérer tous les hommes. *Katholikos*, en grec ancien, voulait dire « universel ». Mais, depuis belle lurette, catholique veut dire particulier. C'est-à-dire propre à certains hommes. Et le particulier ne peut être vecteur de lien social. Seule peut l'être une communauté de droit, qui unit tous les hommes en fondant leurs rapports sur des principes acceptables par tous dès lors qu'ils ne fondent aucun privilège ni aucune discrimination. Ravalée au même statut et au même rang que les autres options spirituelles (athéisme, agnosticisme, humanisme existentialiste, etc.), la religion retrouve son sens de spiritualité déliée, sans compromission temporelle, libre de s'affirmer et de se propager par les seuls moyens du dialogue exclusif de toute contrainte.

L'universel vaut alors référence, non par la négation du particulier, mais par l'institution de normes qui permettent à tous les particularismes de coexister tout en respectant des principes de droit. Rendu possible par l'émancipation laïque des individus et des peuples, ce bouleversement universaliste change à la fois les finalités et les modalités du lien social. *Les finalités*, puisqu'il ne s'agit plus d'imposer une conception unique de la vie bonne, mais de faire advenir les conditions du libre choix de son style de vie. *Les modalités*, parce que seule la délibération souveraine du peuple, par le biais d'une raison dialogique, peut le faire, en lieu et place d'un *credo* obligatoire.

La laïcité n'est pas un parti pris confessionnel, mais une redéfinition juridique du rapport entre la référence religieuse et la puissance publique. Rapport de séparation, non de conflit. C'est dire que la laïcité, déconstruction de la collusion du théologique et du politique, est une reconstruction juridique neuve en laquelle croyants et incroyants peuvent se reconnaître aussi bien, dès lors que leurs préférences spirituelles respectives ne sont ni privilégiées ni disqualifiées, mais restituées à un mode d'existence libre de toute emprise. Le sort désormais réservé à la religion la purge en effet de tout projet de domination institutionnelle et la distingue rigoureusement du cléricalisme. Il s'est d'ailleurs trouvé des représentants des trois grands monothéismes pour mettre en question le « moment clérical » au nom d'une spiritualité religieuse déliée de toute volonté de domination temporelle.

Si bien que la véritable ligne de partage entre partisans et adversaires de la laïcité passe aussi désormais au sein des croyants : elle porte non sur la croyance elle-même, mais sur une certaine façon de la vivre dans le rapport à la puissance publique séculière. On pourrait sans doute écrire la même chose des « incroyants », ou plus

exactement de ceux dont les convictions sont d'une autre nature que la croyance religieuse. La laïcité implique alors l'absence de privilège institutionnel d'un engagement idéologique, ou métaphysique. Les figures multiformes de la spiritualité, athée ou théiste, font retour ainsi à l'élément essentiel où elles s'accomplissent : la liberté de conscience, que n'inquiète plus aucune référence obligée. En bref, la religion n'est pas plus d'utilité publique que ne peut l'être l'athéisme.

L'Union soviétique stalinienne érigeant l'athéisme en doctrine d'Etat bafouait autant la laïcité que la Pologne imposant la prière publique ou l'Espagne franquiste. On remarquera la pertinence de cette refondation du lien social dans des nations-creusets où les populations les plus diverses quant à leurs traditions se mêlent. Pour que le *salad bowl* communautariste laisse la place au *melting pot* intégrateur, le cadre politique et juridique de la vie commune à tous doit s'affranchir de tout particularisme, et il ne peut le faire qu'en se fondant sur des principes de droit universels, vecteurs de liberté. Certes, cet universel n'existe pas encore en fait, mais en droit il a un sens.

Locke, John (1632-1704)

En 1533, le roi d'Angleterre Henri VIII rompt avec Rome, et l'Assemblée de Cantorbéry le proclame chef de l'Eglise d'Angleterre. Comme le fait remarquer Victor Hugo, une affaire de remariage, refusé à l'époque par des responsables religieux, débouche sur la naissance d'une nouvelle religion, dite anglicane. Protestants, catholiques et anglicans coexistent à peu près bien, et ce pluralisme religieux atteste une certaine tolérance, dont la France de l'époque est bien dépourvue, puisqu'elle va chavirer dans huit guerres de Religion successives, mettant aux prises catholiques et protestants.

C'est en 1632 que naît John Locke, dans une famille puritaine du Somerset. Il rédige en 1660 les deux *Tracts on gouvernment*, puis, en 1667, l'*Essay on toleration* (*Essai sur la tolérance*). Il précisera sa pensée dans les deux *Traités du gouvernement civil* (1690). Viendra ensuite l'*Epistola de tolerantia* (*Lettre sur la tolérance*), en 1689. Locke meurt en 1704.

On a coutume d'attribuer à Locke une place essentielle dans la genèse de la laïcité. Il semble nécessaire de nuancer cette appréciation, tout en reconnaissant l'apport du penseur. Celui-ci réside surtout dans la délimitation du domaine d'intervention de l'Etat. En principe, Locke ne reconnaît à la puissance publique aucun droit d'intervenir dans le domaine des croyances personnelles des citoyens : le type de conviction spirituelle que chacun choisit relève de sa liberté, car il s'agit d'une affaire privée, à soustraire au pouvoir normatif de l'Etat. Celui-ci n'a pas charge d'âmes. Mais Locke semble oublier cette thèse essentielle, et fondatrice de l'Etat laïque, lorsqu'il parle des catholiques et des athées.

Certains de ses textes précisent avec netteté que l'Etat doit s'abstenir de dicter des normes dans le domaine des options spirituelles, qui ne saurait relever de sa compétence terrestre. D'autres contredisent cette idée en précisant que ni les « papistes » (c'est-à-dire les catholiques) ni les athées ne doivent être tolérés. On rencontre là une double limitation du principe essentiel pourtant posé de l'abstention de l'Etat. D'une part, deux options spirituelles sont refusées et stigmatisées, en fonction d'une sorte de procès d'intention qui atteste que l'Etat est invité à déroger à sa règle d'abstention en matière spirituelle. Soupçonner les catholiques de manquement potentiel de fidélité à la nation en raison de leur allégeance à une puissance extérieure (le Vatican), c'est leur attribuer un peu vite une confusion de l'autorité spirituelle et de l'autorité temporelle. Suspecter les athées d'être enclins à ne pas respecter leurs engagements sous prétexte qu'ils ne seraient pas tenus par la crainte de l'au-delà, c'est avoir une conception bien sectaire de ce qui garantit la parole donnée. Cette conception souscrit au préjugé qui voit dans la religion le seul fondement possible de la morale. D'autre part, surtout, Locke en reste à une problématique de la tolérance juridique, avec une autorité qui tolère et des options tolérées ou non tolérées par l'effet d'un pouvoir qui prétend les surplomber et les régir. Tout se passe comme si Locke appliquait de façon inconséquente sa conception de l'abstention de l'Etat et de la privatisation du religieux. Sans doute faut-il en rendre compte par sa conception protestante de la sécularisation, qui le conduit à n'envisager la libéralisation de l'Etat que dans les limites d'un point de vue religieux, méfiant à la fois à l'égard des autres religions et à l'égard de l'athéisme. Les trois extraits choisis illustrent une telle analyse.

> « L'Etat, selon mes idées, est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs *intérêts civils*. J'appelle intérêts civils la vie, la liberté, la santé du corps ; la possession des biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles, et autres choses de cette nature. […] Or, pour se convaincre que la juridiction du magistrat se termine à ces biens temporels, et que tout pouvoir civil est borné à l'unique soin de les maintenir et de travailler à leur augmentation, sans qu'il puisse ni qu'il doive en aucune manière s'étendre jusques au salut des âmes, il suffit de considérer les raisons suivantes, qui me paraissent démonstratives.
>
> Premièrement, parce que Dieu n'a pas commis le soin des âmes au magistrat civil, plutôt qu'à toute autre personne, et qu'il ne paraît pas qu'il ait jamais autorisé aucun homme à forcer les autres de recevoir sa religion. Le consentement du peuple même ne saurait donner ce pouvoir au magistrat ; puisqu'il est comme impossible qu'un homme abandonne le soin de son salut jusques à devenir aveugle lui-même et à laisser au choix d'un autre, soit prince ou sujet, de lui prescrire la foi ou le culte qu'il doit embrasser. Car il n'y a personne qui puisse, quand il le voudrait, régler sa foi sur les préceptes d'un autre. Toute l'essence et la force de la vraie religion consiste dans la persuasion absolue et intérieure de l'esprit ; et la foi n'est plus foi, si l'on ne croit point. […]
>
> En second lieu, le soin des âmes ne saurait appartenir au magistrat civil, parce que son pouvoir est borné à la force extérieure. Mais la vraie religion consiste, comme nous venons de le marquer, dans la persuasion intérieure de l'esprit, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu. Ajoutez à cela que notre entendement est d'une telle nature, qu'on ne saurait le porter à croire quoi que ce soit par la contrainte. […]

On me dira sans doute, que “le magistrat peut se servir de raisons, pour faire entrer les hérétiques dans le chemin de la vérité, et leur procurer le salut”. Je l’avoue ; mais il a cela de commun avec tous les autres hommes. En instruisant, enseignant et corrigeant par la raison ceux qui sont dans l’erreur, il peut sans doute faire ce que tout honnête homme doit faire. La magistrature ne l’oblige à se dépouiller ni de la qualité d’homme, ni de celle de chrétien. Mais persuader ou commander, employer des arguments ou des peines, sont des choses bien différentes. Le pouvoir civil tout seul a droit à l’une, et la bienveillance suffit pour autoriser tout homme à l’autre. […]

En troisième lieu, le soin du salut des âmes ne saurait appartenir au magistrat, parce que, si la rigueur des lois et l’efficace des peines ou des amendes pouvaient convaincre l’esprit des hommes, et leur donner de nouvelles idées, tout cela ne servirait de rien pour le salut de leurs âmes. En voici la raison, c’est que la vérité est unique, et qu’il n’y a qu’un seul chemin qui conduise au ciel. »

John Locke, *Lettre sur la tolérance,*
traduction Jean Le Clerc,
Paris, Garnier-Flammarion, 1992,
pages 166 à 171.

« Enfin, ceux qui nient l’existence d’un Dieu ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole ; et que si l’on bannit du monde la croyance d’une divinité, on ne peut qu’introduire aussitôt le désordre et la confusion générale. »

John Locke, *Lettre sur la tolérance*,
op. cit., pages 206-207.

« Les papistes ne doivent point jouir des bienfaits de la tolérance parce que, lorsqu’ils détiennent le pouvoir, ils s’estiment tenus de la refuser à autrui. Il serait en effet déraisonnable de concéder le libre exercice de sa religion à quelqu’un qui n’accepte pas le principe général qui exige qu’on ne doit pas persécuter ni molester autrui sous prétexte que sa religion diffère de la nôtre. […] Il faut donc les considérer comme des ennemis irréconciliables, dont on ne pourra jamais s’assurer la fidélité tant qu’ils rendront une obéissance aveugle à un pape infaillible, qui a les clefs de leurs consciences attachées à sa ceinture, et qui peut, à l’occasion, les relever de leurs serments, de leurs promesses et des obligations qu’ils doivent à leur prince (tout spécialement lorsque celui-ci est hérétique) : il peut même leur faire prendre les armes pour troubler le gouvernement. Je pense que de telles gens ne doivent pas jouir des bienfaits de la tolérance. »

John Locke, *Essai sur la tolérance*,
op. cit., page 126.

Voir : Abstention ; Egalité ; Liberté de conscience ; Rabaut Saint-Etienne ; Tolérance

Loi de 1905

La question du sens de la séparation de 1905, et de son actualité, est indissociable de l’idéal laïque. Il s’est agi alors d’un acte d’autoémancipation de la puissance publique, destiné à prendre une valeur constitutionnelle. L’expression « pacte laïque » est donc impropre, car elle fait du droit laïque un compromis provisoire, dont elle semble suggérer qu’il doit être indéfiniment renégocié au gré des modifications du paysage religieux. En réalité, certains adeptes de la « laïcité ouverte », adversaires de la laïcité authentique, rêvent de renégocier ce qu’ils s’obstinent justement à nommer dans ce but « pacte laïque ». Soit pour ravaler la laïcité au rang d’une option spirituelle comme une autre, et la dessaisir ainsi de son universalité, soit pour restaurer une reconnaissance publique des religions, sous prétexte qu’elles joueraient un rôle social et favoriseraient la construction des identités communautaires. Les deux intentions vont souvent de pair.

La laïcité n’est entrée véritablement dans le droit qu’avec les lois d’émancipation de l’école, des établissements publics, puis de l’Etat, de toute tutelle religieuse. Elle est donc par essence *séparation* de l’Etat et de l’Eglise, et il est contraire à la vérité de prétendre que le régime concordataire, instauré par Napoléon en 1801, constitue un « seuil de laïcisation ». La reconnaissance officielle de certains cultes comportait en effet une double exclusion ; les autres cultes et les figures non religieuses de la vie spirituelle. Elle hypothéquait la sphère publique, en l’aliénant aux emprises des religions, et le fait que plusieurs religions se trouvaient reconnues ne changeait rien à l’affaire : l’aliénation du domaine public aux confessions religieuses n’en était pas moins patente. Elle n’avait donc rien de laïque. La laïcité, ce n’est pas seulement la

neutralité confessionnelle de l'Etat, mais aussi et indissociablement son caractère strictement aconfessionnel.

L'émancipation laïque ne fut pas négociée avec la puissance religieuse dominante, qui y était hostile (le pape Pie X la condamna). Elle fut un acte souverain du peuple, adopté par l'Assemblée nationale. La modification actuelle du paysage religieux d'alors n'entraîne donc aucune nécessité de révision des principes laïques, au demeurant salués par les tenants des confessions dominées de l'époque (à savoir les protestants, les israélites et les musulmans) aussi bien que par les agnostiques et les libres-penseurs. L'éloge à peine voilé du régime antilaïque du Concordat est très représentatif d'un courant de pensée qui voudrait donner le dernier mot aux groupes de pression de la société civile, quitte à laisser le champ libre au conformisme le plus réactionnaire, et reconsidère à cet effet la distinction entre public et privé.

La séparation de l'Etat et de toute Eglise est la condition pour que la république, chose commune à tous, mérite enfin pleinement son nom, en se dégageant de toute tutelle religieuse dans le moment même où elle délie le religieux de toute ingérence politique. L'essence de la loi laïque n'est donc pas solidaire de la nature des confessions alors dominantes, mais des exigences qui permettent à une république d'être conforme à son universalité de principe, c'est-à-dire de respecter et d'incarner l'égalité des divers croyants et des non-croyants, tout en rendant lisible ce qui unit les hommes par-delà leurs différences.

Exemplaire, la loi du 9 décembre 1905 commence par deux articles indissociables, groupés sous la rubrique « Titre I. Principes ».

> « Article 1. La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules conditions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.
>
> Article 2. La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. »

Les deux premiers articles de la loi sont évidemment indissociables et clairement évoqués comme principes par le titre général sous lequel ils sont rangés. La liberté de culte n'est qu'une des versions de la liberté de conscience (article 1). Et cette liberté, impliquant aussi bien la liberté de choisir d'être athée ou agnostique que celle d'opter pour une religion, est irréductible à la liberté religieuse. C'est pourquoi l'article 1 est inséparable de l'article 2, qui stipule que la République ne reconnaît aucun culte. Cela signifie rigoureusement qu'elle passe de la reconnaissance de certains cultes (avant 1905, les cultes catholique, réformé et israélite) à un abandon de toute reconnaissance. On ne passe pas de certains à tous, comme le voudrait une interprétation multiconfessionnelle ou communautariste, mais de la reconnaissance sélective à la non-reconnaissance stricte. Cette absence de reconnaissance s'entend dans un sens juridique, confirmé par l'abandon de tout salaire et de toute subvention aux cultes de la part de la puissance publique. L'égalité de tous est l'enjeu décisif d'une telle disposition, propre à rappeler que seul le bien commun importe à l'Etat.

La loi de 1905 ne se contente donc pas de stipuler que désormais toutes les Eglises sont juridiquement égales. Elle étend cette égalité à toutes les options spirituelles, religieuses ou non, tout en dessaisissant les Eglises de tout statut de droit public. Cette assignation des religions à la sphère privée signifie la déconfessionnalisation radicale de l'Etat. Celui-ci se déclare désormais incompétent en matière d'options spirituelles et n'a pas par conséquent à se faire arbitre des croyances ni à laisser celles-ci investir l'espace public pour y modeler la norme commune. Ainsi se réalisent une séparation et une abstention de principe que Spinoza appelait de ses vœux dans le *Traité théologico-politique*.

Certes, cette abstention de principe, condition d'une entière liberté spirituelle et d'une véritable égalité des athées et des croyants, ne signifie pas que l'Etat ignore l'existence des cultes. Mais il n'en tient compte qu'en intégrant leur existence au régime général des libertés d'expression des convictions, quelle que soit la philosophie qui les inspire, et des associations, dont la loi de 1901 avait codifié le statut. La neutralité de l'Etat, en la matière, est inséparable de son caractère aconfessionnel, de son extériorité stricte au champ de déploiement des options spirituelles.

Quant au fait que soient mis à la disposition des associations religieuses les « établissements publics du culte », il ne déroge pas au statut de droit privé des confessions, mais témoigne seulement du souci de ne pas faire violence aux fidèles en les privant de leurs lieux familiers de culte. L'article 4 stipule cette mise à disposition des édifices, mais l'article 12 rappelle qu'ils demeurent propriété de l'Etat. L'article 13, quant à lui, prévoit la création d'associations cultuelles de droit privé, destinées à en organiser l'utilisation. Ces trois articles, à l'évidence, ne portent plus sur les principes constitutifs de la laïcité, mais sur leurs modalités d'application et les transitions historiques propres à éviter tout traumatisme. Ils ne font d'ailleurs pas partie des principes désignés comme tels par le premier titre. Ils ne sont donc pas de même niveau dans l'énoncé de la norme de droit.

Dans nombre de cas, la séparation laïque n'a pas été respectée. Par exemple, le financement public d'écoles privées confessionnelles, hérité du régime pétainiste de Vichy, constitue un manquement à la laïcité. Un tel financement aboutit à favoriser indirectement une éducation liée à une option spirituelle particulière, ce qui contrevient à la neutralité confessionnelle de la puissance publique. En déléguant l'instruction comme s'il s'agissait d'une prestation de service comme une autre, il semble attester que la République se désintéresse de l'orientation de l'éducation. La contractualisation, par ailleurs, est une entorse au principe de péréquation républicaine. Quant au fait que de nombreuses communes de France ne disposent pas d'école publique, il invalide le libre choix des parents reconnu pourtant comme un principe, et souvent mis en avant par les zélateurs des écoles privées. Paradoxe. Plus généralement, le vote par des conseils régionaux ou municipaux d'attributions de locaux, de terrains ou même de subventions à des associations confessionnelles constitue également une entorse à la laïcité. Autre infraction au principe de séparation : le respect de la neutralité confessionnelle des lieux publics est bafoué dans certaines régions de France, comme en Vendée, où la présence de crucifix dans certaines mairies a donné lieu à de vives protestations des mouvements laïques. On

peut rappeler à cet égard l'article 28 de la loi de 1905 : *« Il est interdit à l'avenir d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement que ce soit, à l'exception des édifices du culte, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions. »*

Mais le déficit de laïcité le plus grave concerne le maintien du régime concordataire en Alsace-Moselle, les trois départements qui la constituent étant sous juridiction allemande en 1905.

Voir : Alsace-Moselle ; Concordat ; Séparation

Loi Debré

Votée le 31 décembre 1959, la loi présentée par Michel Debré, alors Premier ministre et ministre de l'Education nationale, constitue la plus grave atteinte à la laïcité commise en France. Elle organise le financement public d'écoles privées religieuses par des contrats d'association passés au cas par cas avec chaque établissement. Elle oblige ainsi des citoyens athées ou agnostiques à contribuer par l'impôt à la diffusion d'une foi qu'ils ne partagent pas. Les sommes ainsi versées, aujourd'hui considérables, sont autant d'argent soustrait à l'école publique laïque, école gratuite, neutre, ouverte à tous, sans préoccupation prosélyte ni mercantile. Le caractère religieux est rebaptisé au passage « caractère propre », ce qui ne trompe personne. Ces écoles privées bénéficient aujourd'hui d'un financement presque paritaire avec celui des écoles publiques, alors qu'elles sont loin d'être soumises aux mêmes exigences. Certes, elles doivent traiter les programmes nationaux et rendre la catéchèse facultative, mais elles choisissent leurs enseignants et leurs élèves. Nombre d'entre elles conjuguent élitisme sociologique, but lucratif et prosélytisme religieux à peine dissimulé sous l'idée que le « caractère propre » permettrait de marquer l'ensemble de l'enseignement par un projet éducatif d'inspiration chrétienne.

En 1960, le mouvement laïque demanda l'abrogation de cette loi antilaïque que Victor Hugo aurait à coup sûr condamnée. Près de onze millions de signatures (10 813 697) furent recueillies en ce sens et, le 19 juin 1960, à Vincennes, quatre cent mille pétitionnaires manifestèrent en prêtant le serment suivant :

« Nous faisons le serment solennel de manifester en toutes circonstances et en tous lieux notre irréductible opposition à cette loi contraire à l'évolution historique de la nation ; de lutter sans trêve et sans défaillance jusqu'à son abrogation ; et d'obtenir que l'effort scolaire de la République soit uniquement réservé à l'école de la nation, espoir de notre jeunesse. »

Aujourd'hui, la loi Debré est aggravée par la loi Carle (de 2009), qui met à la charge des communes la scolarisation dans des écoles privées situées dans des communes voisines, puis par l'extension des financements publics aux activités périscolaires. Il faut lire pour compléter cette brève évocation le remarquable ouvrage d'Eddy Khaldi et de Muriel Fitoussi intitulé *La République contre son école* (Paris, Demopolis, 2011).

Voir : Argent public ; Caractère propre ; Ecole laïque ; Ecole privée

Loi Goblet

Le 30 octobre 1886, la loi Goblet trace clairement la ligne de démarcation entre privé et public en ce qui concerne les établissements scolaires.

On peut lire sous le titre I (chapitre 1, article 2) la distinction suivante : *« Les établissements d'enseignement primaire de tout ordre peuvent être publics, c'est-à-dire fondés et entretenus par l'Etat, les départements ou les communes, ou privés, c'est-à-dire fondés et entretenus par des particuliers ou des associations. »*

Voir : Privé/public

Lois de séparation de l'école et de l'Eglise

La Troisième République est née en 1875, pour des raisons politiques. Cinq ans plus tard, une deuxième naissance va la conforter. Depuis Montesquieu et Condorcet, la philosophie politique a établi que le régime républicain a besoin de citoyens qui lui soient attachés. Or ils ne peuvent l'être par la force que les despotes manient ou par la logique de domination hiérarchique que la monarchie d'Ancien Régime consacre avec l'aide de l'Eglise. L'un et l'autre cas seraient contraires à l'essence même de la République, dont l'appellation souligne le bien commun à tous (*res publica*, « chose publique »).

Dans l'Etat de droit républicain, la liberté et l'égalité promues par les lois sont primordiales, de même que le souci de l'intérêt général. Et cela, une conscience éclairée peut tout à la fois le comprendre et en faire un objet de respect, que l'on aime et que l'on est résolu à défendre. La vertu civique est sous-tendue par cette adhésion à un régime qui rend possibles de tels principes d'organisation politique. C'est bien en ce sens que l'école publique, faisant le pari de la culture et de l'intelligence, s'attache à former l'autonomie de jugement. Pour la première fois dans l'histoire humaine, un régime politique ne craint pas de donner aux citoyennes et aux citoyens les outils de la liberté et de l'esprit critique, et de considérer que sa force ne repose sur aucun type d'assujettissement, mais au contraire sur une telle liberté.

Il s'agit désormais de fournir à cette liberté un de ses appuis les plus sûrs : la faculté de juger sans tutelle. Des repères culturels, fournis par les diverses disciplines scolaires, lui permettront de « s'orienter dans la pensée », selon la belle expression d'Emmanuel Kant. Dans cette approche, la laïcité est décisive, car elle consiste à délivrer l'instruction de toutes les emprises qui la briment et la brident.

En laïcisant l'école entendue comme ensemble des institutions d'enseignement public, les républicains sont animés par une telle conception, héritée notamment de Condorcet (*Mémoires sur l'instruction publique*). La République mise sur des citoyens libres, maîtres de leur jugement, donc instruits en dehors de toute tutelle religieuse ou idéologique. Or, pour l'Eglise catholique, le contrôle de l'enseignement est essentiel pour assurer la pérennité non seulement de la religion mais aussi du rôle de toute l'institution ecclésiale dans le conditionnement des consciences. Le prosélytisme doit passer par l'enseignement, et une censure rigoureuse de tout ce qui peut sembler contredire la croyance religieuse.

On comprend que nombre de républicains soucieux de laïciser l'école ne visent pas la religion comme telle, mais le pouvoir clérical qui fonctionne comme une volonté d'emprise idéologique. D'ailleurs, ils ne sont pas forcément athées, mais entendent affranchir l'école de la domination cléricale afin de lui permettre de former des citoyens libres et capables de déterminer par eux-mêmes leur choix de vie. Ils ressemblent à Victor Hugo, croyant anticlérical, qui, en janvier 1850, a mené la charge contre la loi Falloux. Celle-ci organisait un droit de regard et de contrôle du clergé sur les écoles publiques.

Le processus de laïcisation se définit donc comme affranchissement des institutions publiques d'enseignement, afin qu'elles assurent l'émancipation intellectuelle et culturelle, mais aussi morale, des êtres humains qui seront aussi

travailleurs et citoyens.

La vague de lois qui, entre 1880 et 1886, va consacrer la séparation laïque de l'école publique et de l'Eglise peut se comprendre à partir de ce projet multiforme d'émancipation. Les mots-clefs des intitulés sont à cet égard très significatifs. Gratuité, mixité, liberté, laïcité, instruction pour tous. D'un même mouvement s'esquissera une culture commune à tous capable de fonder le patriotisme.

Cette réorganisation de l'enseignement exige une réforme en deux temps.

Tout d'abord, afin de libérer l'enseignement de l'influence des religieux, le gouvernement crée des écoles normales, dans chaque département, pour assurer la formation d'instituteurs laïques destinés à remplacer le personnel congréganiste (loi du 9 août 1879 sur l'établissement des écoles normales primaires). Parallèlement, les personnalités étrangères à l'enseignement, et notamment les représentants de l'Eglise, sont exclus du Conseil supérieur de l'instruction publique (loi du 27 février 1880 relative au Conseil supérieur de l'instruction publique et aux conseils académiques). Enfin, l'article 7 de la loi du 18 mars 1880 relative à la liberté de l'enseignement supérieur tend à empêcher les membres des congrégations non autorisées de dispenser un enseignement, qu'il soit public ou privé, primaire, secondaire ou supérieur. Mais cette disposition est rejetée par le Sénat, puis par la Chambre des députés.

Ensuite les républicains construisent méthodiquement une école laïque. Ils prononcent la gratuité de l'école publique par la loi du 16 juin 1881. Celle-ci établit la gratuité absolue de l'enseignement primaire dans les écoles publiques.

Par cette loi, les instituteurs doivent obtenir un brevet de capacité pour pouvoir enseigner dans les écoles élémentaires. Vient ensuite l'obligation, pour les enfants des deux sexes, de fréquenter l'école de six à treize ans (loi du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire obligatoire). Ces lois scolaires rendent irréversibles des évolutions antérieures. Le caractère obligatoire de l'enseignement ne fait qu'entériner un mouvement de scolarisation de masse déjà commencé. Mais le progrès essentiel porte sur la scolarisation des filles. L'obligation scolaire est également décisive pour les enfants des campagnes, que les parents se doivent d'envoyer à l'école alors qu'ils les faisaient participer aux tâches ménagères ou au travail dans les champs. La loi Camille Sée du 21 décembre 1880 avait déjà organisé l'enseignement secondaire pour les jeunes filles. Celle du 30 octobre 1886 sur l'organisation de l'enseignement primaire écarte les religieux des fonctions enseignantes en ordonnant la laïcisation du personnel des écoles publiques.

Lucidité

A l'opposé des théologiens, Spinoza récuse la haine de la raison et le verdict anthropologique abstrait de ceux qui invoquent à tout propos « je ne sais quel vice de la nature humaine et, pour cette raison, pleurent à son sujet, la raillent, la méprisent ou le plus souvent la détestent […] » (Baruch Spinoza, *Ethique*, III, Introduction).

La haine de la raison devient refus de la lucidité, lumière naturelle (*lux*, *lucis* en latin) qui permet de penser et d'agir de façon maîtrisée.

Lucrèce (vers 98-55 avant J.-C.) et Epicure (341-270 avant J.-C.)

« Prendre soin de ses pensées », afin de se conduire lucidement. Cette maxime générale de la philosophie convient tout particulièrement à Epicure et à son disciple latin, le poète Lucrèce. L'idéal de laïcité a pu se nourrir d'une telle conception, qui permet d'éradiquer les peurs injustifiées et les superstitions les plus aliénantes. Le

spectacle de l'univers et sa disproportion manifeste par rapport à l'homme peuvent engendrer l'angoisse. Il en va de même de l'incertitude liée au caractère apparemment aléatoire de ce qui advient. D'où des quêtes plus ou moins conscientes de compensations illusoires et des attitudes infantiles qui conjuguent la crainte et l'espoir, le souci des récompenses et la hantise des châtiments. Comme si le monde était entre les mains d'un dieu ou de plusieurs dieux soucieux de scruter les faiblesses et les fautes humaines, afin d'en punir les auteurs. La piété dérive alors en superstition. La peur s'installe, disqualifiant la vie réelle, voire la tenant pour nulle et non avenue. Alors commence la pitoyable errance d'une humanité humiliée, grelottant d'effroi en regardant le ciel. Une sorte de qui-vive sempiternel où une culpabilisation multiforme se fait paradoxalement source de vice.

La décision philosophique est alors de relever le défi de la condition humaine et de la délivrer des pesanteurs inutiles. L'humanisme d'une telle démarche consiste à trouver dans l'homme les ressources du bonheur au lieu de polluer la seule vie réelle qu'il nous soit donné de vivre par des frayeurs irrationnelles et des interdits sans fondement. Epicure, rappelle Lucrèce, a levé les yeux vers les dieux menaçants qui habitent le ciel, et il a osé les dessaisir de leur pouvoir dominateur. C'est que celui-ci ne tient qu'à l'ignorance des hommes. *« Vivre en dieu parmi les hommes »* : l'ambition épicurienne vaut encouragement adressé à chacun, pour qu'il assume l'authentique pouvoir d'émancipation que représentent sa raison soucieuse de comprendre et le dynamisme d'une aspiration au bonheur qu'esquisse le plaisir. Un véritable projet de sagesse se dessine. Il articule une connaissance sereine de la nature, un art de vivre tourné vers le plaisir authentique, et surtout un projet de liberté qui vise l'indépendance de la personne par rapport à toute logique aliénante.

Cet « hédonisme » (du grec *hedonê*, qui veut dire « plaisir ») ne présuppose ni intervention d'une providence divine ni certitude d'un agencement cosmique définitif. Il assume le hasard initial des rencontres d'atomes qui constituent tous les êtres et la nécessité des lois qui régissent les phénomènes naturels. Tant que les hommes ignorent tout cela, ils attribuent à des dieux anthropomorphiques le pouvoir effrayant de manier les forces naturelles et de le faire pour agir sur les hommes. L'angoisse devant l'univers se tisse de finalisme. Celui-ci résulte d'une projection naïve des attentes propres à l'action humaine et d'une incompréhension fondamentale des ressorts de la nature.

Un des remèdes à la religion de peur, qui s'inscrit alors dans le quotidien de l'homme, est donc l'élucidation rationnelle de ce qui est et advient. Dans le même temps, une éthique de vie fondée sur un hédonisme raisonné va permettre à l'humanité de se délivrer des passions tristes qui la rendent plus vulnérable encore à la frayeur qu'inspire l'ignorance. Plaisir authentique et raison aussi bien pratique que théorique se conjuguent dans une sorte de piété philosophique, aux antipodes d'une religion de peur et d'une superstition maladive. Le regard sur l'univers se dédramatise, et la sérénité conquise ouvre la voie au sens proprement humain de la vie, affranchie de ce qui la détournait de sa plénitude. La philosophie se définit bien comme médecine de l'âme. Comment opère-t-elle ?

Quatre peurs fondamentales empoisonnent la vie des hommes et empêchent leur sérénité intérieure. Elles relèvent d'un imaginaire pathologique, littéralement source de souffrance. La peur des dieux, la peur de la mort, la peur de la douleur et la peur de manquer le chemin du bonheur. Pour éradiquer ces peurs, la connaissance du réel s'attache à remonter aux causes des phénomènes. Elle congédie l'ignorance en même temps que les fantasmes liés au mystère. Tel est l'esprit général de cette délivrance par la raison. Par exemple, au lieu d'attribuer la foudre à un dieu vengeur, il faut la réduire à un phénomène naturel et en expliquer le mode de production. D'où la nécessité de mettre en évidence les lois de la nature qui se manifestent ainsi. A partir de là, Epicure concevait le *tetrapharmakon*, quadruple remède propre à libérer l'âme humaine de ses tourments.

Le premier remède vise à guérir l'humanité de la peur des dieux. Celle-ci repose très largement sur la superstition qui est liée à l'ignorance des causes naturelles des phénomènes. Il suffit donc d'élucider ces causes et de dissoudre ainsi tous les fantasmes produits par l'ignorance. L'éclipse du Soleil par exemple ne signifie pas que l'humanité est plongée à tout jamais dans la nuit. Ni que les dieux ont juré sa perte. Elle s'explique par les mouvements des astres.

Un deuxième remède, à cultiver par un exercice mental répété, consiste à s'affranchir de la peur de la mort. Il faut pour cela perdre l'habitude de l'anticiper, et remarquer que la mort n'est susceptible d'aucune expérience sensible directe. Ou je vis et la mort n'est pas, ou la mort est et je ne vis pas.

Quant au troisième remède, il concerne la peur de souffrir. Celle-ci s'évanouit dès lors que l'homme prend confiance dans son endurance à la douleur. Il y a pour cela un exercice à accomplir : cette confiance advient au fur et à mesure que l'homme se rend compte du pouvoir qui est le sien. En outre, la maîtrise des désirs permet de ne pas subir les conséquences de la démesure. Boire plus que ce que l'on peut supporter, c'est obtenir le contraire du plaisir : la douleur propre à la nausée qui résulte de l'excès. Une maxime simple : *« Rien de trop. »* Voilà un remède à double détente, puisque, en évitant la souffrance, il préserve la possibilité d'un plaisir sans mélange.

Enfin, le quatrième remède permet de conjurer l'angoisse qu'éprouve l'être humain à l'idée de ne pouvoir trouver le chemin du bonheur. Il exalte les avantages d'une conduite maîtrisée, tout en faisant du plaisir un guide et une finalité essentielle de la vie. Selon les mots de Lucrèce : « *Voluptas, dux vitæ* », « La volupté, guide de vie ». Elle reprend et condense une formule plus explicite d'Epicure dans la *Lettre à Ménécée* : *« Le plaisir est le but et la source d'une vie accomplie. »* Ce qui porte la vie humaine à la jouissance de soi est constitutif, et représente une pierre de touche irremplaçable pour choisir ce qui mérite de l'être. Le plaisir est facile à atteindre dès lors que l'homme règle ses désirs en sachant les hiérarchiser afin de se concentrer sur ce qui vaut réellement. Comme dans l'éthique stoïcienne, il s'agit de se limiter à ce qui dépend de soi.

Savoir se satisfaire de peu, ce n'est pas en l'occurrence une devise d'austérité mais un principe d'indépendance de la personne. Celui-ci nous met à l'abri des fluctuations de la fortune, c'est-à-dire du cours des choses en tant qu'il ne dépend pas de nous. Le plaisir est alors gratuit, délié, car il ne dépend pas d'habitudes luxueuses qui à la longue font perdre l'intérêt des choses tout en créant une dépendance de l'être. Tel est le principe hédoniste. L'hédonisme ainsi compris écarte aussi bien la débauche que l'ascétisme. La démesure n'a rien d'une faute morale mais relève plutôt de l'aveuglement puisque ce qui est obtenu n'est nullement le plaisir, mais son contraire, à savoir la douleur. Comme dans le cas de celui qui est malade pour avoir trop bu ou trop mangé.

La sagesse du bonheur ainsi cultivée prépare chacun à l'indépendance, à l'autosuffisance qu'Epicure appelait *autarkeia*, parfaitement compatible avec la *philia*, terme qui signifie aussi bien l'amour que l'amitié. En effet, l'autosuffisance facilite le désintéressement et rend ainsi possibles des sentiments purs, exempts de toute captation dominatrice ou instrumentale de l'autre. On voit que le « quadruple remède » conduit au bonheur en permettant de jouir de soi et des autres sur un mode parfaitement libre. La sérénité se fonde ici sur l'absence de troubles (*ataraxia*) et la claire orientation vers le plaisir (*hedonê*).

L'être humain que rien ne trouble peut jouir de sa présence au monde, de l'existence elle-même comme d'un présent indépassable. Rousseau retrouvera ce sentiment dans la cinquième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, où il décrira avec des accents épicuriens une telle jouissance existentielle. L'apaisement intérieur rend disponible à la beauté des choses, à l'élégance des êtres, à l'intensité d'un plaisir qui vient combler une attente mesurée. Bonheur d'exister, tout simplement. Les

hommes peuvent s'unir d'une amitié désintéressée : leur indépendance éthique donne à toute convention sociale et politique le caractère d'un acte libre.

Médecine de l'âme, mais aussi sagesse hédoniste, la philosophie mobilise la raison au service des sentiments les plus gratifiants. Décrire un tel idéal en le qualifiant d'égoïste serait un contresens complet. C'est en effet en prenant soin de soi que l'on peut prendre soin des autres de la meilleure façon possible. L'homme grincheux et non accompli n'est guère un compagnon agréable, alors que celui qu'habite la sagesse du bonheur irradie sur les autres la fécondité de son art de vivre. C'est pourquoi Epicure, à rebours d'une religion de peur qui ne fonde la morale que sur la crainte du châtiment, considère que le bonheur, et non l'abstinence, est une condition de la vertu. La vertu est en quelque sorte le prix de l'accomplissement humain et non ce qui pourrait advenir en opposition aux tendances fondamentales de l'être tourné vers le plaisir. Spinoza, Diderot, Freud, entre autres, retiendront la leçon.

Voici un extrait du poème philosophique de Lucrèce (*De la nature*), qui décrit la genèse de la superstition religieuse et lui oppose la sérénité philosophique, authentique piété profane de l'homme maître de lui-même (« tout regarder l'esprit tranquille »).

> « O race infortunée des hommes, dès lors qu'elle prêta
> De tels pouvoirs aux dieux et les dota d'un vif courroux !
> Que de gémissements avez-vous enfantés pour vous-mêmes,
> Que de plaies pour nous, de larmes pour nos descendants !
> La piété, ce n'est pas se montrer souvent voilé
> Et, tourné vers une pierre, s'approcher de tous les autels,
> Ni se prosterner à terre, tendre ses mains ouvertes
> Devant les temples des dieux, inonder leurs autels
> Du sang des quadrupèdes, aux vœux enchaîner les vœux,
> La piété, c'est tout regarder l'esprit tranquille. »
>
> Lucrèce, *De la nature*,
> traduction José Kany-Turpin,
> Paris, Garnier-Flammarion, 1993,
> livre V, pages 380-382.

Voir : Eléphant ; Hédonisme ; Lucidité ; Morale ; Raison

Lumières

Qu'est-ce que les Lumières ? La réponse de Kant est essentielle pour la philosophie de la laïcité. Il s'agit de refuser tout paternalisme, tout magistère éthique

ou spirituel qui signerait l'infantilisation du simple laïc, homme du peuple qu'aucun pouvoir spécifique ne distingue. La laïcité se fonde sur le pari de la culture et de la liberté que procure l'autonomie de jugement. Qu'est-ce qu'être majeur ? C'est justement l'accès réalisé à une telle autonomie qui rend tout homme maître de ses pensées. Tel est l'idéal des Lumières.

Celui qui a voulu repenser toute la philosophie et la métaphysique sur les bases de la critique, c'est-à-dire de l'analyse différentielle des facultés et des pouvoirs de l'esprit humain, comme des conditions de la connaissance, a placé sa confiance dans la raison humaine. C'est qu'il y a vu non seulement la faculté de saisir les rapports constants des phénomènes que la sensibilité permet de saisir, en tant qu'entendement, mais également une faculté éthique, capable de donner à l'homme des fins librement choisies, et des lois dont il est lui-même l'auteur. Il y a vu aussi et surtout la faculté autocritique par excellence, c'est-à-dire l'instance capable de se mettre à distance de ses propres utilisations, pour en fixer les règles d'application rigoureuse et en corriger les déviations. L'idéal des lumières est en fin de compte un idéal d'émancipation par la maîtrise du jugement, seul fondement authentique de la liberté individuelle et collective. Il a partie liée avec la laïcité.

Voir : Autonomie ; Kant ; Liberté de conscience ; Raison

Macé, Jean (1815-1894)

L'école laïque s'occupe de la formation initiale de l'homme, du citoyen, du travailleur. Mais, au-delà, l'exigence de liberté et de lucidité doit conduire à une formation permanente. Pour l'idéal laïque, c'est en effet *la vie avec la pensée* qui est essentielle. La liberté de jugement en est le ressort interne, et son acquisition doit échapper à l'inégalité des conditions sociales comme à l'emprise des tutelles idéologiques, qu'elles soient religieuses ou d'une autre nature. D'où la notion clef d'*éducation populaire* qui prolonge le temps scolaire en temps de culture continuée tout au long de la vie. Faire de la culture le bien de tous, et promouvoir l'accès aux différentes formes du patrimoine scientifique, technique, artistique, et philosophique de l'Humanité est dès lors décisif.

Sur les deux plans de l'école et de l'éducation populaire, Jean Macé a fait œuvre exemplaire. Fils d'ouvriers, il se lance dans une carrière d'enseignant et décide d'écrire pour les jeunes élèves des ouvrages de vulgarisation scientifique. La science ainsi enseignée n'en est pas pour autant moins rigoureuse. Il s'agit de la rendre accessible à tous, selon l'idée que chacun est capable de se l'approprier. Ainsi, entre autres, il publie en 1861 *Histoire d'une bouchée de pain*, *Lettres à une petite fille sur nos organes et nos fonctions*. Ces ouvrages connaissent d'emblée le succès qu'ils méritent. L'idée d'éducation populaire est lancée. En 1864 Jean Macé fonde le *Magasin d'éducation et de récréation*. Et dans la foulée, en 1866, il crée la *Ligue de l'enseignement* avec pour finalité

de promouvoir une école *gratuite*, *laïque* et *obligatoire*. Comme Condorcet, il veut soustraire l'accès à la culture aux inégalités sociales. D'où l'idée que le devoir de l'Etat est d'organiser un grand service public d'instruction, gratuite et laïque. Dès lors que c'est l'instruction qui est obligatoire, cela n'implique pas un monopole d'Etat sur l'enseignement, mais assurément, pour Condorcet comme pour Jean Macé, l'affectation exclusive de l'argent public à l'école publique. Quant à la liberté d'enseignement, elle doit être respectée, mais les écoles privées dites improprement « libres » ne peuvent être financées par la puissance publique. Elles relèvent en effet de particularismes religieux ou d'une démarche lucrative, voire de la combinaison des deux. Etant donc privées à ce double titre, elles doivent être financées uniquement par les personnes qui refusent l'école publique et laïque pour leurs enfants.

Très lié à Louis-Nathaniel Rossel, futur responsable de la Commune de Paris, Jean Macé juge comme lui essentiel le partage du savoir et de la culture par la classe ouvrière.

Quant à la Ligue de l'enseignement, Jean Macé la veut rigoureusement animée par le principe de laïcité non seulement dans le combat pour l'école laïque, seule école ouverte à tous gratuitement et sans prosélytisme religieux, mais aussi dans son fonctionnement interne et la promotion de ses valeurs, indépendamment de tout mercantilisme. Dans un manifeste, il s'exprime ainsi : *« Je fais appel à tous ceux qui conçoivent la Ligue future comme un terrain neutre, politiquement et religieusement parlant, et qui placent assez haut la question de l'enseignement populaire, dans le sens strict du mot, pour accepter de la servir toute seule sur ce terrain-là, abstraction faite du reste. Ce ne serait pas la peine d'essayer, si l'on voulait autre chose. On ne vivrait pas, en supposant qu'on pût parvenir à naître. »*

Quant aux adversaires de cette école laïque universaliste, qui crient à l'école athée, afin de faire naître un préjugé par amalgame hélas trop durable, il leur répond avec verve : *« Non, l'école ne sera pas athée, parce que la lecture et l'écriture n'ont jamais été de l'athéisme et ne le seront jamais ; parce que la grammaire n'est pas athée ; parce que, quand on vient demander à un homme de vous enseigner l'arithmétique et qu'il vous l'enseigne sans parler de religion, il est aussi déraisonnable de crier à l'athéisme sur son école qu'il le serait, en sortant de chez un cordonnier qui vous a pris la mesure d'une paire de bottes sans aborder avec vous la question religieuse, d'ameuter les passants devant sa boutique en criant : Voilà une boutique qui est athée ! »*

Une dernière citation, qui résume l'idéal laïque et humaniste de Jean Macé : *« Notre chemin à tous, gens de la Ligue, est forcément le même : faire penser ceux qui ne pensent pas ; faire agir ceux qui n'agissent pas ; faire des hommes et des citoyens. »*

Voir : Argent public, école publique ; Ecole laïque, Education ; Emancipation ; Humanisme ; Privé/public, Raison

Marianne

La traditionnelle distinction de César et de Dieu n'empêcha nullement César de se mettre militairement au service de Dieu, et ce avec la bénédiction de celui-ci, ou plutôt de ceux qui croient en lui mais semblent douter de sa puissance puisqu'ils ne jugent pas inutile l'appoint de la force. On sait que la parole attribuée à Jésus-Christ concernant la nécessité de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu n'a pas empêché l'Eglise catholique et romaine, pendant quinze siècles, de les solidariser dans un couple infernal, dont la doctrine des « deux glaives » a constamment illustré le but. Et ce même si chacun des deux partenaires n'a cessé de revendiquer la préséance sur l'autre.

La figure de César est l'incarnation d'une instance de domination en non d'un

pouvoir d'autorégulation que la cité se donne à elle-même, lorsqu'elle se constitue comme souveraineté du peuple. Domination ou autorégulation : l'alternative oppose la logique de l'hétéronomie, de la soumission, à la logique de l'autonomie, de la liberté législatrice.

Une autre alternative surgit. Celle qui oppose César à Marianne, allégorie de la République. Avec à l'horizon la déliaison entre Dieu et Marianne. C'est une telle analyse, résumée ici, qui me conduisit au titre de mon premier livre sur la laïcité, paru en 1999 aux Presses universitaires de France : *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*.

Voir : César et Dieu ; Deux glaives ; Egalité ; Emancipation ; République ; Universel

Marranes

Nom d'abord méprisant donné aux Espagnols de confession juive, souvent qualifiés de « crypto-juifs », voire aux Espagnols musulmans, appelés aussi « maurisques » (*moriscos*), qui durent se convertir au catholicisme pour échapper à la persécution religieuse dans la péninsule Ibérique. Ces personnes furent tout de suite après leur conversion forcée soupçonnées de pratiquer leur culte en cachette.

L'étymologie est édifiante : *marrano* en espagnol et *marrão* en portugais veulent dire « porc ». Le terme, aujourd'hui, a perdu toute acception péjorative. Il est devenu une simple désignation d'origine, qui s'applique aux descendants des juifs convertis au catholicisme. Il y a des marranes en Espagne, au Portugal, dans les anciennes colonies de ces deux pays, et dans les endroits d'Europe, d'Afrique du Nord, d'Amérique latine, où leurs ancêtres durent se réfugier, notamment pour échapper à l'Inquisition, du XV^e^ au XVIII^e^ siècle. Dans cette tragique histoire collective, les années 1391 et 1492 sont particulièrement cruelles. Des massacres de juifs ont lieu en Espagne en 1391 et, en 1492, ils sont carrément expulsés d'Espagne, sauf lorsqu'ils acceptent le baptême. Même convertis, ils vont longtemps vivre l'enfer du soupçon et de la délation. Une sorte de qui-vive permanent. Soupçonnés d'avoir feint la conversion, ils sont pourchassés. Plus tard, l'enquête sur la *limpieza de sangre* (« pureté du sang ») des *neocristianos* donnera une nouvelle forme à cette persécution religieuse.

La procédure inquisitoriale met en jeu la délation et pratique la torture pour obtenir des aveux. Ceux qui s'enfuient au Portugal y subissent le même sort en 1497. A partir de ce moment-là, la communauté juive disparaît officiellement et devient clandestine. Quels sont les chefs d'accusation de l'Inquisition ? Il suffit qu'une seule observance judaïque soit repérée et dénoncée pour entraîner la persécution. L'éventail des répressions va des peines infamantes au bûcher.

Montesquieu s'est exprimé contre la persécution antisémite nourrie par l'intolérance religieuse. Dans son style inimitable, mêlant ironie et démonstration amère, il rappelle à l'unité de l'humanité ceux qui infligent des persécutions qu'ils ne voudraient évidemment pas subir. Un texte admirable, qui peut se passer de tout commentaire.

> « Une Juive de dix-huit ans, brûlée à Lisbonne au dernier auto-da-fé, donna occasion à ce petit ouvrage ; et je crois que c'est le plus inutile qui ait jamais été écrit. Quand il s'agit de prouver des choses si claires, on est sûr de ne pas convaincre. L'auteur déclare que, quoiqu'il soit juif, il respecte la religion chrétienne, et qu'il l'aime assez pour ôter aux princes qui ne seront pas chrétiens un prétexte plausible pour la persécuter.
>
> Vous vous plaignez, dit-il aux inquisiteurs, de ce que l'empereur du Japon fait brûler à petit feu tous les chrétiens qui sont dans ses Etats ; mais il vous répondra : Nous vous traitons, vous qui ne croyez pas comme nous, comme vous traitez vous-mêmes ceux qui ne croient pas comme vous : vous ne pouvez vous plaindre que de votre faiblesse, qui vous empêche de nous exterminer, et qui fait que nous vous exterminons.
>
> Mais il faut avouer que vous êtes bien plus cruels que cet empereur. Vous nous faites mourir, nous qui ne croyons que ce que vous croyez, parce que nous ne croyons pas tout ce que vous croyez. Nous suivons une religion que vous savez vous-mêmes avoir été autrefois chérie de Dieu : nous pensons que Dieu l'aime encore, et vous pensez qu'il ne l'aime plus ; et parce que vous jugez ainsi, vous faites passer par le fer et par le feu ceux qui sont dans cette

erreur si pardonnable, de croire que Dieu aime encore ce qu'il a aimé.

Si vous êtes cruels à notre égard, vous l'êtes bien plus à l'égard de nos enfants ; vous les faites brûler, parce qu'ils suivent les inspirations que leur ont données ceux que la loi naturelle et les lois de tous les peuples leur apprennent à respecter comme des dieux.

Vous vous privez de l'avantage que vous a donné sur les mahométans la manière dont leur religion s'est établie. Quand ils se vantent du nombre de leurs fidèles, vous leur dites que la force les leur a acquis, et qu'ils ont étendu leur religion par le fer : pourquoi donc établissez-vous la vôtre par le feu ?

Quand vous voulez nous faire venir à vous, nous vous objectons une source dont vous vous faites gloire de descendre. Vous nous répondez que votre religion est nouvelle, mais qu'elle est divine ; et vous le prouvez parce qu'elle s'est accrue par la persécution des païens et par le sang de vos martyrs ; mais aujourd'hui vous prenez le rôle des Dioclétiens, et vous nous faites prendre le vôtre.

Nous vous conjurons, non pas par le Dieu puissant que nous servons, vous et nous, mais par le Christ que vous nous dites avoir pris la condition humaine pour vous proposer des exemples que vous puissiez suivre ; nous vous conjurons d'agir avec nous comme il agirait lui-même s'il était encore sur la Terre. Vous voulez que nous soyons chrétiens, et vous ne voulez pas l'être.

Mais si vous ne voulez pas être chrétiens, soyez au moins des hommes : traitez-nous comme vous feriez, si, n'ayant que ces faibles lueurs de justice que la nature nous donne, vous n'aviez point une religion pour vous conduire, et une révélation pour vous éclairer. […]

Le caractère de la vérité, c'est son triomphe sur les cœurs et les esprits, et non pas cette impuissance que vous avouez lorsque vous voulez la faire recevoir par des supplices. […]

Vous vivez dans un siècle où la lumière naturelle est plus vive qu'elle n'a jamais été, où la philosophie a éclairé les esprits, où la morale de votre Evangile a été plus connue, où les droits respectifs des hommes les uns sur les autres, l'empire qu'une conscience a sur une autre conscience, sont mieux établis. Si donc vous ne revenez pas de vos anciens préjugés, qui, si vous n'y prenez garde, sont vos passions, il faut avouer que vous êtes incorrigibles, incapables de toute lumière et de toute instruction ; et une nation est bien malheureuse, qui donne de l'autorité à des hommes tels que vous.

Voulez-vous que nous vous disions naïvement notre pensée ? Vous nous regardez plutôt comme vos ennemis, que comme les ennemis de votre religion ; car, si vous aimiez votre religion, vous ne la laisseriez pas corrompre par une ignorance grossière.

Il faut que nous vous avertissions d'une chose : c'est que, si quelqu'un dans la postérité ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons, les peuples d'Europe étaient policés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares ; et l'idée que l'on aura de vous sera telle qu'elle flétrira votre siècle et portera la haine sur tous vos contemporains. »

Montesquieu, *De l'esprit des lois*,
livre XXV, chapitre XIII, « Très humble remontrance
aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal », 1748.

Voir : Antijudaïsme ; Antisémitisme ; Intolérance ; Judéophobie ; Pureté du sang

Marx, Karl (1818-1883)

Karl Marx a combattu essentiellement deux choses dans l'usage social et politique de la religion. D'une part, le fait qu'au nom de la foi et d'une révélation invérifiable elle détourne les hommes de la recherche du vrai et se fasse ainsi obscurantisme. D'autre part, le fait qu'au nom du ciel elle démobilise ceux qui sont opprimés sur terre de tout engagement militant destiné à transformer le monde. L'opposition du ciel et de la terre est d'ailleurs chez Marx une thématique récurrente qui devient métaphore de deux démarches émancipatrices tant en philosophie qu'en politique.

En philosophie, elle symbolise la démarche matérialiste qui réfère toutes les représentations humaines à leurs conditions matérielles et historiques de production. Revenir du ciel sur la terre, c'est cesser d'expliquer le réel par des abstractions plus ou moins arbitraires, comme le fait l'idéalisme philosophique. C'est donc démystifier les explications qui n'expliquent rien du tout et peuvent même jouer un rôle idéologique pervers en justifiant l'injustifiable, en travestissant le réel par une démarche apologétique.

En politique, c'est mettre les principes proclamés à l'épreuve des pratiques sociales réelles.

Dieu a-t-il voulu qu'il y ait des pauvres et des riches, des exploiteurs et des exploités ? La question n'a pas de sens pour un athée. Mais pour un exploité croyant qui rêve d'un ciel moins rude que la terre, elle exprime une souffrance. Les religieux ont tendance à justifier leur Dieu pour l'innocenter. Ils consacrent donc la réalité telle qu'elle est, car la contester serait mettre en cause la création divine. Les injustices de ce monde n'infirment donc pas le pouvoir divin et de toute façon elles seront compensées

dans l'au-delà. Dieu les a voulues, tout en préparant un au-delà où elles se renversent : les derniers d'ici-bas seront les premiers dans l'au-delà, et à tout prendre ils sont gagnants puisque la compensation est d'ordre éternel, alors que la souffrance immédiate est temporelle.

Ainsi inscrite dans un horizon qui lui donne un sens moins accablant, la vie devient plus supportable. Les opprimés sont donc entraînés dans une forme de conscience qui les démobilise en leur assurant le *« supplément d'âme d'un monde sans âme »*, compensation imaginaire qui tient lieu de révolution réelle. Mais l'opposition du ciel et de la terre est aussi la métaphore d'une sorte de théologie politique et juridique. Elle met en regard les rapports sociaux réels, rapports de force économiques et matériels, et les rapports politiques et juridiques, tels que les représentent les droits formels de la démocratie bourgeoise. On retrouve ici un imaginaire idéologique, qui ressemble à l'imaginaire religieux en ce qu'il compense et recouvre la situation réelle d'assujettissement.

Un chômeur en fin de droits est « libre » de ne pas signer un contrat de travail très dur pour lui, et son employeur potentiel est son égal en tant que citoyen. Liberté, égalité… Mais ces mots ne sonnent-ils pas creux ? Ne mettent-ils pas en scène des fictions ? Car enfin le chômeur enlisé dans la terre des contraintes matérielles ne possède ni cette liberté ni cette égalité qui miroitent dans le ciel politique et juridique, étoiles dérisoires de lumière embrumée. Il faut revenir sur terre, et y faire cesser l'exploitation, pour que les mots en forme de promesses se réalisent vraiment. Liberté, égalité… Chiche !

Ainsi Marx distingue-t-il dans la religion deux dimensions contradictoires : dérivatif résigné à l'injustice du monde profane, mais aussi sourde protestation de la conscience blessée contre cette injustice concrètement subie. Faire descendre le ciel sur la terre et transformer le monde profane pour qu'il manifeste enfin la dignité, voire la beauté, dont il est riche, c'est donner à la laïcisation un autre sens que celui de la seule émancipation politique et juridique : l'émancipation humaine accomplie, effective et terrestre, ce qui n'interdit pas ensuite de pratiquer une spiritualité religieuse, ou philosophique. Simone Weil, la résistante de Londres, dénonçait la condition ouvrière. Croyante, elle ne voulait pas d'une religion de compensation.

Pour Marx, la religion doit être dessaisie de sa puissance mystificatrice qui empêche la conscience rationnelle d'élucider le réel pour mieux le transformer. L'émancipation laïque de l'école, mais aussi de l'Etat, est donc précieuse à cet égard. Mais il faut noter qu'elle ne cherche nullement à éradiquer la croyance religieuse. Elle ne vise qu'à délivrer de la tutelle religieuse les institutions publiques de pouvoir et de conditionnement des consciences. C'est pourquoi il applaudit les mesures de laïcisation de la Commune de Paris. Celles-ci ne s'en prennent pas à la religion comme telle, mais à la mainmise cléricale sur l'Etat et l'école, néfaste en ce qu'elle empêche le progrès de la lucidité critique dans le peuple.

Mais, en même temps, Marx considère qu'une mise en cause directe de la religion est vaine dès lors qu'on la considère comme un symptôme de la souffrance sociale et une compensation imaginaire des frustrations qui lui sont liées. Il faut alors, selon lui, combattre non le supplément d'âme d'un monde sans âme, mais ce monde sans âme lui-même, comme le médecin combat la fièvre en soignant l'infection qui en est la cause. Mais ce symptôme, il faut le remarquer, c'est la fonction de compensation religieuse, et non toute forme de spiritualité religieuse. La théologie de la libération, par exemple, récuse la simple compensation dans l'au-delà et impulse la révolution dans l'en-deçà. Dans cette perspective, il faut faire confiance à la raison humaine, dont la philosophie cultive les ressources afin de faire advenir sagesse et lucidité. Dans le monde profane, il n'y a pas que la domination politique (César) ou économique (la déesse Bourse). Il y a la promesse de la pensée qui s'émancipe (Minerve et l'oiseau du crépuscule), comme celle d'une souveraineté effective du peuple (Marianne). Marx,

critique lui aussi à l'égard d'une certaine version du partage Dieu/César, écrivait :

> « Si vous vous appuyez sur la parole qui dit qu'il faut rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, alors ne tenez pas seulement Mammon, le Dieu de l'or, mais au moins autant la libre raison pour le César de ce monde, et "l'exercice de la libre raison", nous le nommons philosophie. »
>
> Karl Marx, *Sur la religion*,
> traduction de G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli,
> Paris, Editions sociales, 1960, page 36.

Pour préciser ces analyses, le mieux est de relire le texte de Marx où apparaît la célèbre formule de la religion « opium du peuple », c'est-à-dire à la fois sédatif et détournement de la conscience souffrante :

> « La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple. L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est l'exigence que formule son bonheur réel. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation c'est exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc en germe la critique de cette vallée de larmes dont la religion est l'auréole. La critique a dépouillé les chaînes des fleurs imaginaires qui les recouvraient, non pour que l'homme porte les chaînes sans fantaisie, désespérantes, mais pour qu'il rejette les chaînes et cueille les fleurs vivantes. La critique de la religion détruit les illusions de l'homme pour qu'il pense, agisse, façonne sa réalité comme un homme sans illusions parvenu à l'âge de la raison, pour qu'il gravite autour de lui-même, c'est-à-dire de son soleil réel. La religion n'est que le soleil illusoire qui gravite autour de l'homme tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même. »
>
> Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*,
> traduction d'Albert Baraquin,
> Paris, Editions sociales, 1975, pages 197 et 198.

Voir : Cléricalisme ; Emancipation ; Raison ; Religion

Massacres religieux

D'abord, l'Eglise catholique s'efforce de réduire ce qu'elle appelle l'« hérésie », terme désignant la dissidence effective d'un groupe dont l'exemple risque de contaminer tout le corps de la chrétienté. Augustin déclare que la « persécution contre les impies » est « juste ». Ainsi sont ordonnés des massacres dont sont tour à tour victimes : les païens dès le règne de Théodose au IVe siècle ; les bogomiles des Balkans, aux XIe et XIIe siècles ; les vaudois des Alpes ; les cathares du Languedoc (« Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens »).

Lors de la conquête d'une partie du continent sud-américain par les Espagnols,

les Aztèques et les Mayas, entre autres, sont convertis par la force. Après la conquête de Tenochtitlan, en 1520, entre les mains d'Hernán Cortés, et l'effondrement de l'Empire aztèque, en 1521, les moines missionnaires usent des violences inquisitoriales contre le paganisme des Indiens. Bartolomé de las Casas dénoncera les violences commises, s'étonnant qu'elles puissent l'être au nom d'un Dieu réputé miséricordieux et bon.

Des personnalités connues ont péri sur le bûcher par ordre du Saint-Office catholique ou de chefs protestants intolérants, comme Calvin à Genève. Giordano Bruno, Etienne Dolet, Michel Servet, le Chevalier de La Barre, entre autres, font partie des victimes.

En France, huit guerres de Religion ont opposé catholiques et protestants. Le 24 août 1572, à Paris, l'horreur culmine avec le meurtre de plus de trois mille protestants, femmes et enfants compris.

Quant aux victimes de l'antisémitisme issu très largement de l'antijudaïsme religieux, leur nombre se chiffre par millions.

Les islamistes et les extrémistes hindous ne sont pas en reste et ont commis également des massacres de sinistre mémoire. L'attentat des Twin Towers à New York en septembre 2001 a fait trois mille morts. En 1992, en Inde, les affrontements entre musulmans et hindous au sujet de la mosquée d'Ayodhya ont été aussi très meurtriers (plus de deux mille morts, principalement musulmans). Les conflits récurrents entre sikhs et hindous également.

Voir : Bûcher ; Controverse de Valladolid ; Deux glaives ; Intolérance

Messianisme

La notion de messie va au-delà de la fonction de messager de Dieu telle qu'Hermès la remplit dans le polythéisme grec. Elle est celle d'un médiateur apte à aider les hommes dans leur travail de rédemption. Envoyé sur Terre pour briser l'oubli dans lequel se meut une humanité vautrée dans la faute et détournée de Dieu, le messie est conçu pour y rappeler le message divin. Deux modalités majeures se dégagent dans les monothéismes. Celle du prophète (Moïse ou Mahomet) et celle du dieu incarné (Jésus-Christ). Le prophète est un homme parmi d'autres, mais lié à son dieu par un lien spécial. Il est inspiré par la divinité, conduit par elle, et en ce sens capte une partie du respect que les hommes lui doivent. L'étymologie remonte au terme hébreu *mâschîakh*, en latin *messias*.

L'essentiel réside dans la possibilité de faire advenir sur terre une configuration conforme aux intentions divines. La théocratie, littéralement « pouvoir de Dieu », est censée répondre à ce projet. Mais l'avènement du royaume de Dieu, dans le christianisme, peut s'entendre différemment dès lors que le péché originel a déchu l'homme de sa condition primitive en rompant le lien privilégié qu'il avait avec ce dieu. Cette transgression de l'interdit entraîne la chute, puis le long trajet d'une nécessaire rédemption. Celle-ci aurait-elle lieu seulement « à la fin des temps » comme il est dit de façon récurrente dans les Evangiles ? Sans doute.

Mais dans ce cas ce n'est pas ici-bas, dans l'organisation de l'existence terrestre, que peut s'accomplir la réconciliation avec Dieu. Le royaume du Christ n'est pas de ce monde, est-il dit dans la parabole des deux royaumes. Au demeurant, la disjonction entre César et Dieu est consacrée comme un partage net des deux allégeances, sans confusion possible. Mais une évolution de César vers une justice terrestre inspirée par la justice céleste à venir ne peut-elle être conçue ? C'est ici que l'utopie millénariste prend forme. Utopie si l'on considère que nulle part une telle réalité ne peut advenir. Mais la référence à l'utopie peut aussi signifier une difficulté de réalisation si grande

qu'elle s'apparente, à la limite, à une impossibilité. L'utopie ne recouvre pas alors un programme, mais une direction. En l'occurrence, la part maudite de l'humanité, liée au péché originel, est une faille anthropologique qui semble interdire la parfaite réalisation du royaume de Dieu sur terre.

Reste que l'aspiration des opprimés, des exclus, des exploités sur terre, donne corps au millénarisme, c'est-à-dire à l'hypothèse d'un retour symbolique ou réel du Christ parmi les hommes, pour instaurer non une théocratie mais une anthropocratie démocratique, où les laissés-pour-compte, les derniers dans l'ordre terrestre, pourraient devenir les premiers, non seulement dans l'au-delà, mais ici-bas. *« No solo queremos ser iguales en el cielo, pero también en la tierra »*, « Nous ne voulons pas seulement l'égalité céleste, mais aussi l'égalité terrestre. » Telle est l'espérance millénariste de la théologie de la libération en Amérique latine, ou du mouvement anabaptiste en Allemagne. Le messianisme millénariste mise ici sur une croyance religieuse en un rédempteur céleste qui descendrait sur terre, ou en une action collective inspirée par Dieu, afin d'établir sur terre le règne définitif de la justice sociale et du bonheur.

L'idée d'une révolution dans l'ordre social, et ce au niveau universel de la demeure terrestre, rompt cependant le lien des trois monothéismes avec les sociétés de domination et d'exploitation qu'ils ont tendance à sacraliser. D'où la condamnation très vive de l'interprétation du messianisme en termes millénaristes révolutionnaires. Luther a condamné violemment l'action de Thomas Münzer, le Vatican a fait de même avec Camilo Torres et la théologie de la libération. Victor Hugo voyant dans la Révolution française « un geste de Dieu » reprenait en fait le millénarisme, cette fois-ci sans messie, mais avec pour seul intercesseur de la divinité le peuple lui-même.

L'idée messianique de la réalisation du royaume de Dieu sur terre n'a pas non plus pour traduction fatale la volonté d'instaurer une théocratie où le culte divin serait à lui-même sa propre fin, comme dans le royaume primitif des Hébreux, où la vie quotidienne est entièrement cadrée et scandée par les rites et les interdits tirés directement du texte sacré, ou encore dans une théocratie islamiste entièrement organisée selon une interprétation littérale des recommandations du Coran, converties le plus souvent en exigences absolues. Deux autres formes de messianisme peuvent être conçues, dans lesquelles la religion n'est pas tant une fin en soi qu'un instrument de réalisation de finalités morales ou politiques et sociales.

Dans ce cas, la foi religieuse reste aussi vive mais n'assume pas de façon aussi stricte les dogmes théologiques et les rites consacrés. Elle peut parfois prendre le parti d'une critique de l'ordre social, soit par l'insistance sur des exigences morales qu'il n'intègre pas ou ne respecte pas, soit par une contestation directement politique et sociale. La religion naturelle qui libère l'éthique de tout dogmatisme théologique est un exemple de religion morale, telle que Kant, notamment, l'imaginait en complément de son éthique du devoir pensée philosophiquement. La théologie de la libération, en Amérique latine, mais aussi le messianisme protestant qui se développe avec Thomas Münzer lors de la guerre des paysans dans le Saint Empire romain germanique, sont deux exemples de mouvements politiques finalisés par la lutte sociale pour l'égalité. Ces deux figures ont été fermement condamnées respectivement par l'Eglise catholique et par Luther, qui appela même à la répression contre les paysans révoltés. Reste à penser l'idée messianique dans son indépendance possible à l'égard du prosélytisme clérical. Les philosophes s'y sont essayés en envisageant le sens éthique possible d'une religion désimpliquée de toute captation intéressée de la sphère temporelle.

Pour Kant, comme pour Spinoza, la perversion cléricale du message éthique propre à la religion juive est attestée par la dérive théocratique d'un certain « judaïsme officiel » que dénonce également Martin Buber. Plusieurs thèmes controversés requièrent alors une interprétation critique.

Dans le judaïsme, le thème du *peuple élu* peut sembler en contradiction avec le messianisme universaliste pourtant revendiqué. Spinoza fait remarquer que le critère

moral ne saurait impliquer un quelconque privilège pour un peuple à l'exclusion des autres. Dès lors que prévaut la pureté de l'intention éthique, l'assignation à un seul peuple de l'élection divine devient illégitime, et l'universalisme de principe doit être inscrit dans la foi religieuse. Cette inscription délie la conscience du fidèle de tout royaume temporel, en la tournant vers ce qui n'est plus un royaume, mais l'invisible solidarité spirituelle de tous les hommes du monde. Ce thème stoïcien purement éthique de l'homme « *citoyen du monde* » (Marc Aurèle) semble repris en un sens par le christianisme primitif. La conjonction, dans la parole de Jésus, entre visée universelle et pureté d'intention marque en ce sens une refondation décisive aux yeux de Kant. Pour Spinoza, Jésus n'est qu'un homme, porteur de sagesse morale.Mais la religion chrétienne n'est pas pour lui meilleure que la religion juive, puisqu'elle conçoit Dieu sur un modèle anthropomorphique.

Le royaume de Dieu ne peut plus être un royaume simplement temporel, et le messianisme juif primitif ne reçoit alors d'autre sens que celui d'un souci de justice advenant effectivement entre *tous* les hommes, sur des bases proprement éthiques. Cela implique une rupture radicale avec la confusion théologico-politique de l'Etat théocratique propre à un seul peuple. Dès lors, l'ambiguïté périlleuse du thème du *« peuple élu de Dieu »* se résout dans une relativisation de type historique (qui marque le rôle idéologique joué par un tel thème dans l'histoire tragique d'un peuple) et se transcende elle-même, au sein de la lecture la moins cléricale, dans l'idée d'un témoignage purement spirituel, sans vocation temporelle dominatrice.

Reste que la prétention de refonder par le Christ le messianisme juif a également été trahie par l'Eglise qui prétendait s'en inspirer, dès lors que la maîtrise d'institutions temporelles en a perverti le sens. A la critique buberienne du judaïsme clérical peut répondre la critique kantienne des cléricalismes chrétiens mais aussi la critique spinoziste de toute dérive cléricale.

Chez Dostoïevski, la parabole du grand Inquisiteur, dans *Les Frères Karamazov*, se fait l'écho d'un tel constat. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza radicalise cette critique en l'articulant à une théorie de l'imaginaire religieux et des fondements affectifs de la superstition. Une philosophie de l'émancipation laïque se construit, qui formule pour elle-même la dimension éthique. Contestant l'intrication théocratique du théologique et du politique, c'est-à-dire une forme extrême du cléricalisme, Spinoza formulera un principe de déliaison du théologique et du politique, mais sans admettre pour autant une déliaison de l'éthique et du politique. Ce renversement n'est donc pas un simple retour à Jésus-Christ, puisqu'il s'agit de conserver le souci propre au judaïsme d'élever le monde profane à la dignité d'un monde selon l'esprit, c'est-à-dire selon la justice effective des rapports entre les hommes, et non plus nécessairement selon la lettre d'un discours religieux dévitalisé dès lors qu'il privilégie ses rites et ses règles au détriment de son sens spirituel. Un tel renversement est incompatible avec toute captation cléricale – puisqu'en insistant sur l'esprit d'exigences rationnellement formulables, il rend la version religieuse de ces exigences sinon inutile du moins *contingente* en ce qu'elle relève désormais d'un libre choix personnel.

En un sens, la distinction équivoque du politique et du religieux attribuée au Christ est affranchie de toute ambiguïté par Spinoza : par elle, il s'agit surtout de reconnaître la liberté de conscience et, de façon plus radicale encore, d'affranchir la spiritualité elle-même de la tutelle religieuse, en la référant à l'authenticité d'exigences éthiques saisissables comme telles : la raison et le cœur de tout homme y suffisent en principe, mais la version religieuse de ces exigences peut dans certaines situations historiques se révéler utile comme repère, sous la forme de la loi d'amour par exemple.

Le messianisme entendu comme annonce du royaume de Dieu sur terre se distingue dès lors radicalement de la théocratie et du dogmatisme clérical, en reformulant la loi religieuse en termes éthiques et politiques rationnels. D'où la critique sans détour des théologiens catholiques ou juifs, plus soucieux de domination

temporelle que de promotion désintéressée de l'esprit. Ainsi se dessine un triple affranchissement, qui sous-tendra la philosophie de la laïcité : libérer la politique de la religion, la religion de la politique, et la spiritualité du monopole de sa version religieuse.

Voir : Peuple élu ; Sionisme ; Spinoza ; Terre promise

Mexique

Le Mexique est un des premiers pays à majorité catholique à avoir mis en œuvre une séparation de l'Etat et des Eglises. Le processus de laïcisation a duré cinq ans, entre 1856 et 1861. L'impulsion fut d'abord donnée par Ignacio Comonfort, qui lança une première vague de *leyes de reforma* en 1856. Entre autres, la coercition civile pour la mise en application des vœux ecclésiastiques est abolie, la Compagnie de Jésus est dissoute. Mais c'est surtout Benito Juárez qui va radicaliser la laïcisation du pays par une seconde vague de *leyes de reforma*. Le 12 juillet 1859 est promulguée une loi de nationalisation des biens du clergé. Dans les jours qui suivent, le mariage civil est légalisé, et les registres d'état civil sont créés. Le 11 août 1859, une loi interdit aux représentants officiels de l'Etat et aux fonctionnaires d'assister à des offices religieux dans l'exercice de leurs fonctions. (Benito Juárez avait été le premier à s'appliquer à lui-même cette règle, en refusant d'assister à un *Te Deum* à Oaxaca en 1855.) Dans la foulée, le 4 décembre 1860 a été promulguée une loi assurant la liberté de culte. Enfin, le 2 février 1861, les hôpitaux et les hospices, ainsi que les établissements humanitaires, ont été dévolus à des autorités civiles. L'ensemble des actions n'avait nullement pour objet de brimer la religion, mais seulement de la dessaisir de ses emprises publiques afin que la République mexicaine s'organise sur des bases laïques.

Aujourd'hui, la laïcité continue d'être affirmée par l'Etat mexicain, et des mouvements de femmes, notamment, militent pour les émancipations sociétales qui la traduisent dans les faits. Il y a du chemin à parcourir dans une société très marquée par le patriarcat et une tradition machiste que l'Eglise catholique encourage en raison de ses positions conservatrices sur le plan sociétal. Dans un pays à forte natalité, où souvent les femmes subissent des maternités répétées qui altèrent leur santé, le droit à la contraception et à l'interruption volontaire de grossesse est essentiel. Des femmes catholiques très engagées dans des mouvements progressistes qui luttent à la fois pour l'égalité des sexes et pour la laïcité ont créé un mouvement appelé *Católicas por el*

derecho a decidir (« Catholiques [au féminin] pour le droit de décider »). Tout récemment, en 2012, le Mexique a inscrit dans sa constitution le principe de laïcité en se définissant comme une « république représentative, démocratique, laïque et fédérale ».

Voir : Avortement ; Contraception ; Loi de 1905 ; Séparation laïque ; *Te Deum*

Montaigne, Michel de (1533-1592)

Penseur de la maîtrise de soi, par ascendance stoïcienne, et du plaisir de vivre, par ascendance épicurienne, Montaigne a plaidé pour une retenue lors des conflits qui opposent les hommes. Si lors des guerres de Religion il se réaffirme catholique, il n'embrasse pas la cause au point d'approuver toutes les violences qui s'accomplissent en son nom. D'où une éthique de la distance critique, qui tempère l'engagement en laissant la personne en dehors de lui et en évitant de prendre trop à cœur (*« s'enfariner la poitrine »*) le rôle joué comme adepte d'une conviction ou dépositaire d'une fonction (*« s'enfariner le visage »*). La métaphore du comédien (dans ses *« vacations […] farcesques »*) provient elle aussi des stoïciens, et notamment de leur doxographe Cicéron. Elle insiste sur la nécessité de bien jouer son rôle mais de ne pas se confondre avec lui.

Et une telle exigence, dans les extraits des *Essais* qui suivent, tous issus du livre III, vaut aussi bien pour un engagement religieux que pour une fonction politique. C'est ce qu'attestent les exemples du maire de Bordeaux et de l'empereur de Rome, puis du conflit entre huguenots et catholiques.

Tout d'abord la métaphore de la comédie :

> « La plupart de nos vacations sont farcesques. "Le monde entier joue la comédie", *Mundus universus exercet histrioniam* [Pétrone, fragment cité par Juste Lipse, *De la constance*, I, 8]. Il faut jouer dûment notre rôle, mais comme rôle d'un personnage emprunté. Du masque et de l'apparence il n'en faut pas faire une essence réelle, ni de l'étranger le propre. Nous ne savons pas distinguer la peau de la chemise. C'est assez de s'enfariner le visage, sans s'enfariner la poitrine. »
>
> Montaigne, *Essais*, livre III, chapitre X,
> « De ménager sa volonté », 1580.

On discerne ici la sagesse stoïcienne, qui tempère la passion du rôle ou de la fonction par le paradoxe du comédien tel que le définira aussi Diderot. Il ne faut pas se laisser prendre par l'engagement du moment ni du lieu. Sachons jouer notre rôle, mais avec la conscience du fait qu'il ne s'agit bien que d'un rôle et que celui-ci ne saurait engager la totalité de l'être. Une distance à soi doit demeurer. Elle est la condition d'une tempérance propre à déjouer toute morgue dominatrice, tout emportement fanatique.

Montaigne pousse l'exigence de retenue jusqu'à la disjonction nette du rôle social et de la personne. Pendant un temps maire de Bordeaux, il pratique cette mise à distance et en fait une règle. C'est une exigence éthique, certes. Mais c'est aussi une sorte d'hygiène mentale et une condition de lucidité. *« Le maire et Montaigne ont toujours été deux, d'une séparation bien claire. »* L'auteur des *Essais* s'inscrit dans le sillage de l'empereur philosophe Marc Aurèle : *« Le jugement d'un empereur doit être au-dessus de son empire, et le voir et considérer comme un accident étranger ; et lui doit savoir jouir de soi à part et se communiquer comme Jacques et Pierre, au moins à soi-même. »*

Donc le rôle n'est pas l'homme. Encore faut-il pouvoir le comprendre comme le jeu d'un acteur, selon l'image qu'en donne Diderot : *« Le socque ou le cothurne déposé, sa voix est éteinte, il éprouve une extrême fatigue, il va changer de linge ou se coucher ; mais il ne lui reste ni trouble, ni douleur, ni mélancolie, ni affaissement d'âme. »* Ce paradoxe du comédien, qui n'est pas censé éprouver ce qu'il fait sentir, le rend un peu différent de l'homme ordinaire, rivé à sa fonction par la fatigue ou les passions qui lui sont liées. Il vaut seulement comme un modèle extrême de détachement salutaire, lié à un savoir-faire si bien maîtrisé qu'il permet justement la distance. C'est ce que précise Diderot : *« Les larmes du comédien descendent de son cerveau ; celles de l'homme sensible montent de son cœur. »*

Ce qui vaut pour le rôle social vaut également pour la prise de parti et l'engagement religieux. Contemporain et spectateur consterné des guerres de Religion, Montaigne incite les protagonistes à relativiser l'intransigeance qui les jette les uns contre les autres. Un avertissement qu'il réfère explicitement au conflit entre catholiques et protestants. On notera dans le texte qui suit le choix de la modération qui interdit tout fanatisme, et l'ironie qui déjoue le sectarisme de l'adhésion aveugle à un clan religieux :

> « Je veux que l'avantage soit pour nous, mais je ne forcène point s'il ne l'est. Je me prends fermement au plus sain des partis, mais je n'affecte pas qu'on me remarque spécialement ennemi des autres, et outre la raison générale. J'accuse merveilleusement cette vicieuse forme d'opiner : il est de la Ligue, car il admire la grâce de monsieur de Guise. L'activité du roi de Navarre l'étonne : il est huguenot. Il trouve ceci à dire aux mœurs du roi : il est séditieux en son cœur. »

En toutes circonstances il en va du jugement serein qui en évitant toute aliénation de la pensée aux crispations de l'heure ouvre la voie à une attitude de discernement et de tolérance. *« Il faut ménager la liberté de notre âme et ne l'hypothéquer qu'aux occasions justes ; lesquelles sont en bien petit nombre, si nous jugeons sainement… »* C'est dans un tel esprit que Montaigne met en cause les dérives fanatiques, qui relèvent d'un manque de distance à soi, d'une absorption intégrale de l'être dans la passion du moment :

« Cette âpreté et violence de désir empêche, plus qu'elle ne sert, la conduite de ce qu'on entreprend, nous remplit d'impatience envers les événements ou contraires ou tardifs, et d'aigreur et de soupçon envers ceux avec qui nous négocions. Nous ne conduisons jamais bien la chose de laquelle nous sommes possédés et conduits. […] Celui qui n'y emploie que son jugement et son adresse, il y procède plus gaiement : il feint, il ploie, il diffère tout à son aise, selon le besoin des occasions ; il manque le but, sans tourment et sans affliction, prêt et entier pour une nouvelle entreprise ; il marche toujours la bride à la main. En celui qui est enivré de cette intention violente et tyrannique, on voit par nécessité beaucoup d'imprudence et d'injustice ; l'impétuosité de son désir l'emporte… »

Pour éviter le sectarisme et la systématisation passionnelle qui veut voir le monde en noir et blanc, clouant les êtres humains à leurs convictions et réglant tout jugement en fonction du parti pris, il faut donc tenir la bride et garder le sens critique, même et surtout à l'égard des compagnons de lutte :

« Je ne sais pas m'engager si profondément et si entier. Quand ma volonté me donne à un parti, ce n'est pas d'une si violente obligation que mon entendement s'en infecte. Aux présentes embrouilles de cet Etat, mon intérêt ne m'a fait méconnaître ni les qualités louables en nos adversaires, ni celles qui sont reprochables en ceux que j'ai suivis. Ils adorent tout ce qui est de leur côté : moi je n'excuse pas seulement la plupart des choses que je vois du mien. […] Ceux qui allongent leur colère et leur haine au-delà des affaires, comme fait la plupart, montrent qu'elle leur part d'ailleurs, et de cause particulière : tout ainsi comme à qui, étant guéri de son ulcère, la fièvre demeure encore, montre qu'elle avait un autre principe plus caché. C'est qu'ils n'en ont point à la cause en commun, et en tant qu'elle blesse l'intérêt de tous et de l'Etat ; mais lui en veulent seulement en ce qu'elle les embarrasse en privé. Voilà pourquoi ils s'en piquent de passion particulière et au-delà de la justice et de la raison publique. »

Par ailleurs, dans le chapitre XIX du deuxième livre des *Essais*, intitulé « De la liberté de conscience », Montaigne souligne les cruautés des chrétiens et leur dérive fanatique, en opposition avec la modération et la tolérance de Julien. S'il commence par se ranger du côté des catholiques, il n'en condamne pas moins le débordement passionnel de certains et les violences qui en résultent. Puis il évoque la destruction par des chrétiens de livres et de bibliothèques au prix d'une perte irrémédiable pour le patrimoine littéraire (voir la bibliothèque d'Alexandrie incendiée par des moines chrétiens sous la tutelle de saint Cyrille vers 410).

« Il est ordinaire de voir les bonnes intentions, si elles sont conduites sans modération, pousser les hommes à des effets très vicieux. En ce débat, par lequel la France est à présent agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain parti, est sans doute celui qui maintient et la religion et la police ancienne du pays. Entre les gens de bien toutefois, qui le suivent (car je ne parle point de ceux qui s'en servent de prétexte pour, ou exercer leurs vengeances particulières, ou fournir à leur avarice, ou suivre la faveur des princes : mais de ceux qui le font par vrai zèle envers leur religion, et sainte affection, à maintenir la paix et l'Etat de leur patrie) de ceux-ci, dis-je, il s'en voit plusieurs, que la passion pousse hors les bornes de la raison, et leur fait parfois prendre des conseils [décisions] injustes, violents, et encore téméraires. Il est certain, qu'en ces premiers temps, que notre religion commença de gagner autorité avec les lois, le zèle en arma plusieurs contre toute sorte de livres païens ; de quoi les gens de lettres souffrent une merveilleuse perte. J'estime que ce désordre a plus porté de nuisance aux lettres que tous les feux des barbares […]. »

Montaigne, *Essais*, livre II, chapitre XIX,
« De la liberté de conscience », 1580.

Il faut noter que dans le chapitre intitulé « Des coches », au livre III, Montaigne dénonce les conversions forcées tentées par les envahisseurs espagnols lors de la conquête de l'Amérique. Une telle dénonciation le situe sans conteste parmi les précurseurs de la liberté de conscience.

Voir : Ethnocentrisme ; Liberté de conscience ; Pensée de derrière ; Tolérance

Morale

Morale laïque ou enseignement laïque de la morale ? Ou placer l'adjectif ? S'il s'agit de se référer à une morale commune, de portée universelle, il vaut mieux parler d'un enseignement laïque de la morale car tout adjectif accolé au mot morale risque de le particulariser. Comment donc concevoir un enseignement laïque de la morale, qui ne privilégie comme fondement ni l'athéisme ni la religion ? Un bref état des lieux sur la situation sociale de la question morale est nécessaire.

En fait, à l'évidence, nous vivons dans une société immorale. Le vocabulaire y consacre l'instrumentalisation de l'humain, le règne du chacun pour soi, le modèle

guerrier d'une concurrence vite confondue avec le triomphe du plus fort. La lutte pour conquérir des marchés, éliminer des concurrents, rentabiliser les postes, diminuer le coût du travail y induit le couplage d'une sourde désespérance et d'une hargne dangereuse, tant le ressentiment devant l'injustice et le consentement désabusé aux pratiques les plus lucratives tendent à dissoudre le sens du lien social. Bref, une société où la vertu civique chère à Montesquieu n'a même plus les moyens ni les motifs de se constituer peut sembler invalider *a fortiori* toute exigence morale authentique, sauf à en faire une incantation dérisoire au regard des ressorts réels de l'activité.

L'incivisme reflète l'égoïsme, érigé en art de vivre dans un contexte où la célèbre *struggle for life* réservée par Darwin aux animaux est donnée tout de go comme la recette infaillible de la réussite sociale sinon humaine. La mondialisation capitaliste néolibérale noie tout *« dans les eaux glacées du calcul égoïste »* (Marx). *There is no alternative*… Tel est le nouveau *credo*. Sans surprise, la religion redevient alors le « supplément d'âme d'un monde sans âme ». A rebours de sa démarche de témoignage purement spirituel, elle s'installe dans la place laissée vacante par l'Etat. Sur le mode caritatif, elle promeut sa morale propre et réactive ses traditions, le cas échéant contre l'émancipation sociétale. La revanche de Dieu est ainsi assurée par celle du capitalisme qui détruit méthodiquement le compromis social des Trente Glorieuses. Pudiquement rebaptisé libéralisme, ce capitalisme rattrape par la géographie ce qu'il avait perdu par l'histoire.

L'idéal éthique et civique du cosmopolitisme cher aux stoïciens est aujourd'hui raturé par l'internationale des capitaux et la froide logique propre aux graphiques de la financiarisation. La fraternité des peuples sombre dans la quête effrénée du moins-disant social, arme inespérée pour s'affranchir des droits sociaux qui en leur temps forcèrent le capitalisme à s'humaniser. Quant à la précarité du travail, érigée désormais en loi et banalisée par sa généralisation, elle peut donner aux jeunes gens qui sont à l'école le triste sentiment que, quoi qu'ils fassent, ils n'échapperont pas à la contingence ainsi installée dans l'existence. Pour eux l'épée de Damoclès du chômage avant même d'avoir travaillé brouille la perspective…

Soyez désintéressés dans votre conduite, respectez l'humanité comme une fin et ne la réduisez jamais à un moyen, tenez votre semblable comme un autre soi-même, etc. La morale de Kant et la pitié de Rousseau, qu'il définissait comme la répugnance à voir souffrir son semblable, ont-elles quelques chances d'être entendues et surtout tenues pour autre chose qu'une incantation dérisoire au regard du monde comme il va ?

Dans un tel contexte, quel statut crédible donner à un cours sur la morale dispensé dans les écoles de la République ? Fais ce que je dis, mais surtout pas ce que je fais. La disjonction des beaux principes et des pratiques sociales a de quoi décourager. Condorcet nous disait déjà en substance que l'école est le lieu où la société se met à distance d'elle-même pour ouvrir à une culture universelle et critique.

Il s'agit de déverrouiller l'horizon des élèves pour qu'un enseignement laïque de la morale prenne son sens. Affranchi de toute logique lucrative, de tout prosélytisme religieux ou idéologique, de toute soumission naïve à la corruption ambiante, un tel enseignement ne peut se faire moralisme plat, qui prêterait à moquerie et ne serait guère crédible pour des élèves immergés dans le monde réel. Là est toute la difficulté. Il faut en prendre la mesure. Rousseau puis Kant, en écho, insistent sur le fait que les parents ne sauraient éduquer les enfants en se réglant sur la corruption du monde et en la faisant intérioriser, car ils en reproduiraient alors les tares, et aucun monde meilleur ne pourrait advenir. Et ce qui est dit de l'éducation parentale vaut également pour l'instruction scolaire comme fondement de l'éducation.

En matière éthique, l'école ne saurait ni être reproductrice ni exalter une morale idéale manifestement à « mille milles de toute terre habitée ». Comment faire ? Il faut éviter le double écueil du moralisme irréaliste et de la critique idéologique. Il faut aussi

ouvrir à une morale qui puisse valoir comme référence pour tous, une *morale commune* au sens strict, et dont la fonction référentielle résiste à la contradiction qui ne va pas manquer de surgir entre les exigences éthiques qu'elle dégage et les ressorts effectifs des pratiques économiques dans un monde capitaliste. La recherche d'un consensus capable d'éviter le relativisme ordinaire devra éviter toute naïveté, notamment par une mise à distance des préjugés idéologiques dominants. Bref, le cahier des charges est lourd.

La laïcité recouvre-t-elle un dénominateur commun de toutes les morales ou une morale unique à dégager par-delà la diversité des cultures et des façons d'être ? On sait depuis Lévi-Strauss que l'universel ne peut se construire par idéalisation du particulier, c'est-à-dire par ethnocentrisme. En ce sens, la morale ne saurait se réduire aux mœurs d'une culture particulière, qui peuvent consacrer des rapports de force entre les sexes, des visions du monde liées à des préjugés sociétaux.

Inventée pour que les êtres humains puissent un jour se passer de maîtres, en devenant maîtres d'eux-mêmes, l'école exclut tout prosélytisme. Est-ce à dire qu'elle est indifférente à la morale ? C'est ce qu'insinuent les adversaires de la laïcité, prétendant que la neutralité ainsi assumée conduirait au relativisme, voire au nihilisme. Pourtant, seul le souci universaliste de n'endoctriner personne préside à une telle neutralité, qui évidemment n'a aucun sens dès qu'il s'agit de distinguer le vrai du faux (par l'exemple l'évolutionnisme du créationnisme fixiste) ou le juste de l'injuste (par exemple l'antiracisme du racisme). La République laïque doit donc oser affirmer les principes qui la fondent et *souligner* qu'ils *valent* pour unir les hommes par cela même qui les élève, à savoir l'instruction qui éclaire la pensée pour mieux conduire l'action. Ces principes se font alors *valeurs* et *repères*.

Mais voilà que les antilaïques adoptent alors une autre charge polémique, inverse de la première. Puisque les laïques défendent des principes et des valeurs, ils sont partisans, et de ce fait ne défendent qu'une idéologie particulière… Auparavant trop neutre, la laïcité ne l'est maintenant pas assez ! Voilà bien la mauvaise foi qui fait feu de tout bois et brouille tout.

A l'annonce de la perspective d'une morale laïque enseignée dans les écoles, les collèges et les lycées, des religieux disent vouloir répliquer par l'enseignement d'une morale chrétienne. Le présupposé est alors clair : une morale laïque serait implicitement athée, puisque l'on croit devoir lui opposer une morale religieuse. La naissance d'une telle polémique montre qu'il est sans doute dangereux d'utiliser des adjectifs, qui semblent particulariser ce qui par ailleurs doit avoir une portée universelle. En réalité, est-il nécessaire d'adjectiver la morale pour lui donner cette portée universelle ? Ce n'est pas sûr. On soutiendra ici une formulation différente. N'est-ce pas un enseignement laïque de la morale qui est nécessaire ? Cette formulation aurait le mérite de conserver à la morale son universalité explicite, qui est celle d'une morale commune, telle que Kant la concevait, sans l'assujettir à un présupposé religieux ou athée, mais en en donnant une version recevable aussi bien par un croyant que par un athée.

Deux exigences indissociables se conjuguent ainsi dans l'école laïque : le souci de l'universalité et la promotion de l'autonomie de jugement. L'*universalité*, car une telle école est ouverte à tous, croyants ou athées, et ne fait aucune différence entre les élèves ainsi invités au grand partage du savoir et de la réflexion. Nul ne doit y subir de prosélytisme, religieux ou athée. Tel est le sens de la déontologie laïque et du pari sur l'intelligence éveillée à elle-même qui fait la grandeur de l'enseignement public. Cette conception n'a rien à voir avec la direction de conscience religieuse. Mieux, elle est l'honneur de la République laïque, car elle au moins ne recourt à aucun prosélytisme. Condorcet inventa la notion d'instruction publique pour « rendre la raison populaire ». L'*autonomie de jugement*, car nulle catéchèse, même morale, ne saurait prendre place dans l'école laïque. C'est bien la modalité, réflexive et critique, de l'enseignement, qui

est ici en jeu.

Ainsi, deux choses différencient le prêtre et l'instituteur : la finalité et la modalité de l'enseignement moral. Pour le prêtre, une finalité particulière : celle de la morale religieuse. Pour l'instituteur, une finalité universelle : celle de la morale commune à tous sans épithète. Pour le prêtre, la modalité du catéchisme. Pour l'instituteur, la modalité réflexive du jugement rationnel.

L'Etat laïque n'a pas à imposer ni à privilégier une conception de la vie bonne. Mais le souci des principes communs du lien social lui importe, concilié avec la liberté de conscience qui exclut tout conditionnement et appelle l'exercice de l'autonomie de jugement par chaque élève. La laïcité y pourvoit.

Kant solidarisait la volonté morale et la liberté de conscience sous le nom de « raison pratique ». Il concevait ainsi l'émergence d'un authentique « sujet moral », auteur de la loi qu'il se donne à lui-même et qu'il ne saurait faire sienne par pure soumission aveugle, sans en comprendre le fondement. Grâce à l'instruction, exclusive de tout conditionnement mais non de toute éducation, l'autonomie éthique de chaque personne se fonde sur son jugement propre. Et l'on peut supposer qu'en naîtra une morale commune, universalisable, intégrant par exemple le respect de l'humanité comme fin en soi. Kant voyait d'ailleurs dans la possibilité d'universaliser une façon de faire un signe essentiel de sa valeur éthique. Nul besoin d'assujettir la raison à la croyance et de lui dénier tout rôle autonome dans le choix des valeurs.

Il y a donc place pour la morale dans l'école laïque, mais sans doute pas sous la forme d'une discipline qui pratiquerait l'édification par l'exemple ou un moralisme non critique. Une approche réflexive est nécessaire pour éviter tout conformisme. Un épisode célèbre le montre.

Jules Ferry, dans sa *Lettre aux instituteurs*, en appelait à une morale universelle, commune au croyant et à l'athée. Et il précisait que si l'instituteur hésitait à dire quelque chose sur le sujet, il devait se demander si un parent présent au fond de la classe pourrait s'offusquer de ses propos. Dans l'affirmative, il lui fallait s'abstenir… Or là surgit le problème. La recherche d'un simple *consensus d'opinion* risque de sacrifier l'exigence de distance critique, voire de consacrer les préjugés ambiants. Des exemples. L'enseignant doit-il renoncer à défendre l'égalité des sexes sous prétexte qu'un père de famille machiste s'en indignerait ? Doit-il renoncer à dissocier plaisir sexuel et faute morale de peur qu'un catholique intégriste ne s'en émeuve ? Et peut-il s'abstenir de condamner le colonialisme de crainte de heurter les préjugés ethnocentriques fréquents à l'époque de Jules Ferry ?

Bref, l'école n'a pas à se soumettre à la société du moment ni à confondre l'universel avec le consensus idéologique, souvent régi par l'idéologie dominante. C'est là que réside un défi aux préjugés de l'heure. S'il s'agit d'émanciper, c'est-à-dire d'affranchir de toute dépendance, l'exigence morale authentique doit être solidaire de la lucidité critique. Selon Kant, l'humanité dans l'homme doit être considérée comme une fin et jamais comme un simple moyen. Soit. Mais que penseront nos élèves, habités par cette maxime morale, en présence de plans sociaux qui produisent chômage et misère en regard d'une opulence issue de l'exploitation ? Que penseront-ils de ce monde *« qui produit la richesse en créant la misère »* (Victor Hugo, « Melancholia », *Les Contemplations*) ?

Voir : Démocratie ; Ecole laïque ; Emancipation ; Laïcité ; Religion ; République

Multiculturalisme

Les sociétés multiculturelles, qui sont de plus en plus nombreuses dans un monde marqué par les migrations de population, ne peuvent se construire qu'en se dotant de

cadres affranchis des particularismes et en faisant valoir des exigences partagées par tous. En fondant de telles lois sur les principes qui assurent à chacune et à chacun la garantie de ses droits, la nation républicaine peut accueillir et intégrer dans le respect des différences compatibles avec les lois.

Dans les pays qui s'efforcent de promouvoir une intégration de toutes les composantes de la population sans effectuer de discrimination en fonction de l'origine ou de la religion, tout en assurant pour chaque personne la liberté de se définir sans allégeance obligée, une tension se produit entre la pression communautariste, qui prend souvent la forme d'un « lobbying » auprès des pouvoirs publics, et l'exigence républicaine, qui récuse tout différencialisme. Une tension vive, qui peut menacer le lien social si elle enrôle les fanatismes identitaires les plus exacerbés. Il est vrai que cela se fait souvent dans des contextes qui ont de quoi désespérer des êtres humains en raison des facteurs d'exclusion économique ou sociale, mais aussi des racismes qui ont la vie dure et fournissent un prétexte aux crispations réactives, aux ressentiments plus ou moins maîtrisés. Le désir de se sentir reconnu ouvre alors à des replis communautaristes qui réitèrent une fracture vécue et ressentie entre « eux » et « nous ».

Sur fond de désespérance collective et de frustration vite convertie en obsession victimaire, la quête d'une compensation, voire d'une vengeance sur une modernité perçue comme inhumaine, fragilise le libre arbitre et s'invente un récit de persécution subie. Le fanatisme religieux en profite alors pour exercer une captation intéressée et lancer ses invectives contre l'universalisme républicain et la laïcité qui en est l'expression.

Il ne s'agit pas alors de nier les particularismes, mais de leur permettre de s'affirmer dans un registre tel qu'ils ne se fassent pas mutuellement obstacle et n'aboutissent pas à l'enfermement dans la différence. Pour les individus ainsi reconnus comme seuls sujets de droit, il n'est pas question de congédier toute référence particulière, mais plutôt de l'identifier comme telle et d'apprendre à la vivre dans l'horizon universaliste qui organise le cadre et les conditions de sa liberté. L'activité du citoyen, sans cela, risque de se résorber ou de s'effacer dans l'appartenance communautariste. Les consciences sont alors à la merci d'une mise sous tutelle et d'un pouvoir de conditionnement qui tend à les façonner conformément à un ordre communautaire totalitaire, qui ne laisse aucune place à la singularité.

Voir : Communautarisme ; Egalité ; Marx ; Religion ; République

Mythification religieuse

Le grave inconvénient de l'immixtion de la religion dans la politique et dans l'histoire est celui du mélange des genres, qui brouille tout et peut servir les causes les plus douteuses comme les plus légitimes, mais par des moyens contestables dès lors que la foi mêle son langage et ses impatiences sacralisées à la compréhension objective de ce qui se passe réellement, et la détourne de tout réalisme. Ce détournement effectué, il ne reste plus qu'à plier le réel à la projection fanatique, voire à le façonner à marche forcée pour qu'il ressemble enfin au projet fantasmé. Mêler le mythe religieux et les faits historiques réels, c'est très vite s'exposer à donner pour réel ce qui est fictif. La fiction en jeu correspond le plus souvent à des désirs individuels ou collectifs projetés sur le monde.

Ainsi, lorsque des religieux font de l'histoire, ils en viennent à se référer à des faits désirés, imaginés, dotés pour eux de sens et de finalité, comme à des faits positifs, effectifs. Le fantasme s'installe, et le mythe fait foi. Bossuet ne résiste pas à cette tentation dans son *Discours sur l'histoire universelle*, où la mythologie chrétienne s'inscrit subrepticement dans l'histoire réelle, qui devient alors une pseudo-reconstitution de ce

qui a été à partir de ce qui a dû être selon la diction religieuse du monde.

C'est alors que se met en place une interprétation structurante parfois proche du délire, comme le fait remarquer Spinoza, qui pour sa part s'attache à démêler le réel de l'imaginaire et du fantasmé. Cette mythologisation de l'histoire se retrouve dans les trois monothéismes selon une logique quasi identique. Au départ, la captation intéressée des données réelles de l'histoire d'un peuple par une religion en quête d'apologétique et de légitimation. Cette captation est très efficace dès lors qu'elle donne à des aspirations historiques concrètes une sacralité qui les légitime voire les investit d'une réalité plus forte que toute réalité empirique. L'effacement des données concrètes qui en résulte passe souvent inaperçu et accrédite ce qui pourtant n'est qu'imaginaire fantasmé. Celui ou celle qui récuse une telle méprise est alors violemment agressé, comme le fut Spinoza par les intégristes de sa communauté, ou Etienne Dolet et Giordano Bruno, penseurs rationalistes qui osèrent douter publiquement de certains mythes chrétiens, ou encore les penseurs arabes soucieux de mettre le texte coranique à l'épreuve d'une interrogation rationnelle. Le sionisme, d'abord laïque, n'échappe pas à ce processus quand il est investi par le judaïsme.

Voir : Sionisme ; Théocratie

Nation

Le mot « nation » vient du latin *nascor*, qui veut dire « naître ». La nation est d'abord le lieu de naissance (*natus*). Par dérivation la *nascio* est étymologiquement un ensemble d'êtres humains marqués par une communauté de naissance et d'origine, délimitée dans l'espace et dans le temps. Mais cette définition naturaliste est aujourd'hui dépassée par une acception plus libre et plus ouverte, qui met en jeu l'idée d'une construction politique par laquelle les hommes décident de se doter d'une organisation commune du « vivre ensemble ». Ainsi, on naît dans une République et pas seulement en Ile-de-France. La communauté d'origine fait place à la communauté volontaire, résultant d'une décision souveraine du peuple qui se choisit ses lois fondamentales.

La référence identitaire à l'ethnie ou à ses particularismes culturels se relativise au profit d'une conception politique où la volonté humaine intervient pour décider de la façon de vivre ensemble. L'origine n'est plus un destin, et les coutumes n'ont plus à fixer la norme. D'autant que les migrations de populations rendent obsolète l'idée d'une communauté d'origine plus ou moins fermée.

Ce découplage entre nation et tradition comme entre droit du sol et droit du sang est à l'œuvre dans la refondation républicaine et laïque. Dès lors, nul nationalisme d'exclusion au nom de l'origine ou des coutumes n'est légitime. La laïcité n'est pas une identité, mais la condition d'une construction identitaire libre. C'est ce qui disqualifie radicalement tout détournement de la laïcité à des fins de discrimination ciblée. La laïcité n'a rien à voir avec un particularisme de l'histoire de France. Les intégristes religieux qui le prétendent afin de la bafouer rejoignent en fin de compte, paradoxalement, les nationalistes d'un autre âge qui instrumentalisent la laïcité contre un seul communautarisme religieux tout en ménageant le communautarisme catholique amalgamé lui aussi à l'identité nationale. La complaisance coupable à l'égard des premiers ouvre un boulevard aux seconds.

En France, comme dans un nombre croissant de pays, le problème posé aujourd'hui est celui des dérives communautaristes qui compromettent le creuset fondé sur la République laïque et sociale. A travers l'inquiétante multiplication des manifestations d'enfermement identitaire et des régressions qu'elles constituent au regard des conquêtes du droit comme de l'émancipation individuelle et collective, c'est sans doute une offensive de nature politique qui se joue. Pour prendre au sérieux la gravité de ce défi, on rappellera d'abord les principes de l'approche républicaine, puis on analysera le sens des manifestations évoquées, pour enfin suggérer des orientations possibles de l'action à mener.

La Révolution française a refondé l'idée de *nation*. Celle-ci n'est plus le périmètre où des particularismes exercent leur emprise, mais la communauté de citoyens qui décident de vivre ensemble en se dotant de règles communes. La nation ethnique ou religieuse cède la place à la nation juridique. Nation et République vont ainsi de pair :

le bien commun à tous, c'est ce qui nous unit par-delà nos différences. Il ne s'agit plus d'inclure par le partage obligé de particularismes exclusifs, comme le voudrait encore une idéologie droitière prompte à ethniciser le « vivre ensemble », quitte à usurper la notion de laïcité en la tournant contre certaines populations. La nation se fonde désormais sur le droit et prend tout son sens avec des principes librement choisis par le peuple souverain. Ernest Renan le rappelle. Notre République est une communauté de droit, universaliste, et elle repose sur la volonté de vivre ensemble selon des lois que nous nous donnons à nous-mêmes (il s'agit du fameux *« plébiscite de tous les jours »*).

La nation ainsi refondée n'exalte ni ne doit exalter aucune tradition ni aucune culture particulière. Par la séparation laïque de l'Etat et des Eglises, elle a même su mettre à distance une tradition qui faisait jadis référence, le catholicisme de la France longtemps baptisée « fille aînée de l'Eglise ». Une telle patrie est l'objet d'un attachement civique et affectif qui n'a rien d'exclusif et qui peut intégrer aussi bien les divers croyants que les athées et les agnostiques, à la condition toutefois de n'octroyer de privilèges ni aux uns ni aux autres.

Les principes qui refondent la nation organisent un cadre affranchi de ce qui jadis opposait les hommes : religions, coutumes et traditions ne sont pas niées, mais elles ne peuvent s'affirmer que dans le respect de la loi commune à tous. La religion n'engage dès lors que les croyants. La laïcité, en bannissant tout privilège public de la religion ou de l'athéisme, garantit à chacun le libre choix de ses convictions et l'égalité de traitement. En 1905, les crucifix ont regagné les lieux de culte, et la neutralité enfin conquise des espaces emblématiques de la République (mairies, palais de justice, écoles publiques, hôpitaux publics) a rendu visible sa vocation d'accueil universel.

Le primat de la loi commune sur tout enfermement particulariste n'est nullement une oppression, mais au contraire une émancipation. Ainsi, par exemple, les traditions discriminatoires, notamment entre les sexes, ne dictent plus la loi. Promu par la puissance publique, le bien commun recouvre l'égalité des droits et l'autonomie de jugement comme d'action, qui donnent chair et vie à la liberté. L'identité nationale n'a donc plus à se marquer par la valorisation de particularismes. C'est dire qu'elle ne saurait se définir par opposition à d'autres identités.

Nul besoin d'opposer un « nous » et un « eux ». Tout recours à l'opposition national/étranger est en effet suspecte au regard de la dimension universaliste des principes de droit qui fondent la République. La République laïque permet à chacun de choisir son type d'accomplissement personnel dans le respect de la loi commune qui autorise une telle liberté et une telle égalité.

L'internationalisme, disait Jaurès, ramène à la patrie ainsi conçue. Nous sommes aux antipodes du « choc des civilisations » théorisé par Samuel P. Huntington, ou de la « guerre des dieux » évoquée par Max Weber. Les conquêtes de l'esprit de liberté, d'égalité et de fraternité peuvent unir les populations en les émancipant, alors que la réactivation de traditions particulières mutuellement exclusives tend à les séparer et les opposer. Aujourd'hui, en une époque de migrations croissantes, un tel universalisme est essentiel. La diversité des cultures n'entraîne pas fatalement le conflit, dès lors que le creuset républicain met en jeu des principes de droit, vecteurs politiques de l'intégration.

Mais pour que l'intégration républicaine et laïque soit réussie, il faut que la justice sociale dessine les conditions d'une authentique fraternité. La mondialisation glacée de l'ultralibéralisme n'y contribue guère et favorise au contraire des mécanismes sociaux d'exclusion qui semblent démentir les beaux principes de la République. Les replis communautaristes prolifèrent alors, compensations identitaires illusoires et suppléments d'âme d'un monde sans âme.

Nombre d'idéologues et autres théoriciens de la « laïcité ouverte » ont vite fait d'imputer au modèle républicain de telles dérives. Ils se trompent complètement de diagnostic. Ils font ainsi courir le risque de légitimer une remise en cause de

l'émancipation promue par la laïcité. Il en est de même de ceux qui imprudemment semblent imputer à l'immigration une menace exercée sur l'identité nationale et ne proposent de contrer les dérives communautaristes qu'en agitant la question de la sécurité. Il est erroné d'interdire des pratiques aliénantes en alléguant qu'elles seraient incompatibles avec les valeurs de la civilisation occidentale au lieu de mettre en avant, justement, des principes juridiques d'émancipation dont chacun peut comprendre la portée universelle. On peut en effet rappeler que les principes en question ne sont pas propres à la civilisation occidentale, où ils furent niés pendant quinze siècles avant d'y être conquis dans la douleur. Celle-ci a inventé les bûchers de l'Inquisition, les guerres de Religion et la notion de peuple déicide qui causa les malheurs que l'on sait. Claude Lévi-Strauss, dans sa conférence pour l'Unesco intitulée « Race et Histoire », invitait à se débarrasser de toute posture ethnocentriste. Il condamnerait à n'en pas douter la théorie de choc des civilisations et de guerre des dieux. Il ne faut pas rejeter une pratique parce qu'« elle n'est pas de chez nous », mais parce qu'elle est incompatible avec le droit. Ce n'est donc pas à une culture particulière que les pratiques aliénantes et dégradantes portent atteinte, mais aux droits universels de l'être humain et au projet émancipateur qui sous-tend la République laïque.

Voir : Droit laïque ; Droits de l'homme ; République ; Universel

Neutralité

L'étymologie latine du terme neutralité, *neuter*, évoque le refus de choisir entre deux termes. « Ni l'un ni l'autre » en serait la traduction littérale. La neutralité de l'Etat laïque tient d'abord au refus de discrimination entre deux catégories de citoyens distingués selon leurs options spirituelles respectives : ceux qui croient en Dieu et ceux qui ont une conviction athée ou agnostique, mettant en jeu d'autres références que Dieu. Il résulte de ce rappel que la neutralité concerne un champ bien déterminé : celui des convictions spirituelles, uniquement. L'Etat laïque n'est pas neutre lorsqu'il s'agit de choisir entre liberté et asservissement ou mise en tutelle, égalité et discrimination, intérêt général et intérêt particulier. Bref, la neutralité en matière spirituelle n'implique pas le relativisme éthico-politique ni l'équivalence artificielle entre erreur et vérité, justice et injustice. Ceux qui prétendent que la neutralité laïque brouille toutes les valeurs et prive les hommes de repères font donc un mauvais procès, sans doute pour suggérer qu'en dehors de la référence religieuse il n'y a que néant et désenchantement au sens éthique. Sans souci de se contredire, les mêmes sont prompts à accuser un Etat laïque qui revendique l'affirmation et la défense de valeurs de tomber dans l'esprit partisan…

Il faut par ailleurs s'entendre sur la nature de la neutralité. Ce n'est pas seulement une neutralité confessionnelle, car le fait de s'en tenir aux confessions religieuses aurait une signification discriminatoire au regard des convictions athée et agnostique. D'où la nécessité de concevoir la neutralité au regard des trois grands types d'option spirituelle : athéisme, croyance religieuse, agnosticisme.

La neutralité laïque ne consiste donc pas seulement à tenir la balance égale entre les confessions dans le cadre d'un espace public aliéné au pluriconfessionnalisme. L'espace laïque se tient en dehors des options spirituelles particulières, et cette extériorité coïncide avec la nécessité de faire échapper à des intérêts particuliers le principe d'organisation de leur coexistence, mais aussi les valeurs de référence de l'ensemble de la cité.

On peut dire en ce sens que la République laïque transcende les options spirituelles, humanistes ou religieuses, en ce que malgré leur visée universelle revendiquée elles constituent des approches particulières.

Ni athéisme imposé ou privilégié, ni religion imposée ou privilégiée. L'Etat laïque est neutre dans le sens où il ne se prononce pas sur la valeur des options spirituelles entre lesquelles se partagent les citoyens. Son silence est en l'occurrence la garantie de la liberté de la sphère privée, mais aussi de l'égalité de traitement des options spirituelles.

Silence de la loi, dit Hobbes. L'Etat n'a pas charge d'âmes, dit Locke. Cela implique que les représentants officiels de l'Etat, à tous les niveaux de la puissance publique, ne peuvent en aucun cas, dans l'exercice de leurs fonctions, participer officiellement à une cérémonie religieuse.

Un deuxième sens de la neutralité, à la fois plus radical et plus général, concerne l'état d'esprit dans lequel on émet des jugements sur un objet défini. Max Weber distingue le jugement de fait, qui caractérise l'objet tel qu'il est, et le jugement de valeur, qui apprécie négativement ou positivement l'objet, et ce bien sûr au regard d'une exigence définie. La neutralité dite axiologique (du grec ancien *axia*, qui signifie « valeur ») consiste à s'abstenir de tout jugement de valeur dans l'étude d'un objet. Il s'agit d'une exigence épistémologique de connaissance objective, dépourvue de toute considération laudative ou péjorative.

Transposée dans l'enseignement, cette neutralité axiologique est essentielle, car elle conditionne la restitution objective du savoir. Ainsi un cours d'histoire sur les guerres de Religion n'aura-t-il pas à porter de jugement de valeur, mais à décrire les faits et à les expliquer de façon objective. Telle est la fonction d'une école laïque, qui instruit sans enrôler. On dira que souvent la seule description des faits se passe de tout commentaire et peut induire un jugement de valeur. Mais dans ce cas ce n'est pas au professeur de formuler un tel jugement. C'est à l'élève lui-même, en toute autonomie.

Le récit du massacre de la Saint-Barthélemy, le 24 août 1572 à Paris, où trois mille protestants furent tués par des catholiques fanatisés, peut évidemment témoigner des méfaits de l'intolérance religieuse. Mais il ne porte en lui-même aucun parti pris.

Jaurès insiste sur le sens de la neutralité laïque et sur la nécessité de ne pas lui attribuer une telle extension qu'il en viendrait à rendre insipide et inconsistant l'enseignement de l'école laïque. C'est qu'il s'interdit de concevoir cette neutralité comme un relativisme, un refus de cultiver la puissance émancipatrice du vrai. Les maîtres d'école n'ont pas à taire ce qui dérange, dès lors qu'ils servent l'exigence de

vérité, qui doit avoir selon eux l'ascendant sur toute représentation non critique. La neutralité laïque peut se concilier avec la culture du vrai et du juste, et elle va de pair avec l'universalisme républicain.

Dans un pays laïque, cette exigence de neutralité vaut à tous les niveaux de la puissance publique et des collectivités territoriales, comme dans tous les domaines institutionnels qui sont de son ressort : justice, police, armée, hôpitaux publics, services publics, et bien sûr école publique. Elle ne vaut pas en revanche pour tout ce qui relève de la sphère privée individuelle ou collective. L'employé(e) de la poste comme service public est tenu(e) à la neutralité, mais pas l'usager(ère) qui vient lui acheter un carnet de timbres.

Pour les institutions scolaires, des écoles maternelles aux lycées, la neutralité vaut pour les enseignants et se traduit par une déontologie laïque. Pour les élèves, qui ne sont pas de simples « usagers » car l'obligation scolaire existe et joue entre autres un rôle civique, l'obligation de neutralité peut être également considérée comme nécessaire afin de préserver le lieu scolaire des pressions religieuses ou politiques, et des conflits qui résulteraient de la perméabilité aux clivages de la société civile. Elle est une condition de sérénité pour l'instruction et l'étude. Elle a en outre le mérite de mettre en avant non pas ce qui divise voire oppose les êtres humains mais ce qui les réunit, en l'occurrence l'appropriation commune du savoir et de la culture qui fournissent leurs repères à l'autonomie de jugement. L'école publique n'est pas un lieu de manifestation, mais d'instruction et d'émancipation.

Une telle exigence est le corollaire de l'universalité du lieu d'accueil que constitue l'école : tous les élèves doivent s'y sentir également respectés, quelles que soient leurs options spirituelles. En revanche, la neutralité n'a aucun sens lorsqu'il s'agit de faire connaître le vrai ou d'accéder à la connaissance des grands auteurs. Alain : *« Il n'y a pas de chimie allemande, russe ou française ; il y a la chimie. Et dans l'autre ordre, celui de la culture, Tolstoï est à tous, Goethe est à tous, Hugo est à tous »* (*Propos*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, tome II, 18 juillet 1931, page 859).

On ne renvoie pas dos à dos l'erreur et la vérité, la science et la fabulation. Même si certaines théories scientifiques dérangent des croyances, elles doivent être enseignées, de même que les faits qui jettent une ombre sur la réalité historique de certaines religions. En ce sens, l'école laïque n'a pas de tabou et elle se doit d'ouvrir le champ des connaissances le plus largement possible. Le savoir à acquérir porte sur les différents registres de la culture humaine : les grandes mythologies, les religions tant dans leur contenu doctrinal que dans les œuvres qu'elles ont inspirées et les faits historiques qui les ont exprimées, les humanismes rationalistes, les conquêtes de la pensée scientifique et les obstacles qu'elles ont dû surmonter. La rigueur de la démonstration, l'honnêteté intellectuelle d'un raisonnement, la réflexion distanciée ont en elles-mêmes une portée éducative, tout comme l'éducation à une sensibilité esthétique et artistique.

Bref, l'enseignement laïque n'a rien d'insipide ou de relativiste, si l'on entend par là un relativisme propre à désarmer les consciences dans la quête du vrai et du juste.

Voir : Déontologie laïque ; Egalité ; Universel

Notre-Dame de Paris

Victor Hugo construit dans ce grand roman une opposition entre la lumière et l'ombre, allégorie du conflit entre l'esprit de liberté et les puissances obscures du préjugé, de la croyance superstitieuse. Les hommes de l'autorité ecclésiastique sont rangés dans les puissances obscures : ils se méfient du savoir diffusé à tous et veulent le

réserver aux seuls représentants officiels de la foi, les clercs. La belle et lumineuse Esmeralda, jeune bohémienne aussi pure qu'innocente, doit affronter les tribunaux ecclésiastiques. Un prêtre est dépeint saisi par les transes du désir qu'il éprouve pour elle, puis terrassé par le ressentiment. En face, se trouve la lumière d'Esmeralda elle-même, et de son amoureux, le beau Phœbus, soleil ou rayonnement. L'Eglise, comme édifice et institution, s'oppose au livre devenu commun à tous grâce à l'imprimerie. *« Ceci tuera cela […] "La presse tuera l'Eglise." »* La fameuse prophétie culturelle ne prédit nullement la mort de la religion, mais le changement de registre des grands moyens d'expression, en même temps que la disparition du principe d'autorité cléricale, dès lors que le livre pour tous a répandu les Lumières.

Deux pages admirables évoquent la crainte manifestée par le prêtre devant la perspective d'une diffusion du savoir et d'une culture du libre examen, capable de déborder ou de subvertir l'interprétation des textes par les clercs, agents officiels de l'Eglise et gardiens du dogme. On les lira comme un diagnostic saisissant sur le rôle émancipateur de la culture par le livre, opposée à la tradition dogmatique de l'Eglise. Hugo y met en regard la portée universelle du livre comme mode d'expression et de communication et une pratique cléricale du savoir, réservé à un petit nombre, dépositaire de l'orthodoxie. Il y commente la prédiction concernant l'effet de l'imprimerie sur la cathédrale :

> « A notre sens, cette pensée avait deux faces. C'était d'abord une pensée de prêtre. C'était l'effroi du sacerdoce devant un agent nouveau, l'imprimerie. C'était l'épouvante et l'éblouissement de l'homme du sanctuaire devant la presse lumineuse de Gutenberg. C'était la chaire et le manuscrit, la parole parlée et la parole écrite, s'alarmant de la parole imprimée ; quelque chose de pareil à la stupeur d'un passereau qui verrait l'ange Légion ouvrir ses six millions d'ailes. C'était le cri du prophète qui entend déjà bruire et fourmiller l'humanité émancipée, qui voit dans l'avenir l'intelligence saper la foi, l'opinion détrôner la croyance, le monde secouer Rome. Pronostic du philosophe qui voit la pensée humaine, volatilisée par la presse, s'évaporer du récipient théocratique. […] Cela voulait dire : "La presse tuera l'Eglise." […]
>
> C'était pressentiment que la pensée humaine en changeant de forme allait changer de mode d'expression, que l'idée capitale de chaque génération ne s'écrirait plus avec la même matière et de la même façon ; que le livre de pierre, si solide et si durable, allait faire place au livre de papier, plus solide et plus durable encore. […]
>
> Toute civilisation commence par la théocratie et finit par la démocratie. […]
>
> La pensée humaine découvre un moyen de se perpétuer non seulement plus durable et plus résistant que l'architecture, mais encore plus simple et plus facile. L'architecture est détrônée. Aux lettres de pierre d'Orphée vont succéder les lettres de plomb de Gutenberg. *Le livre va tuer l'édifice*. »
>
> Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris*,
> livre V, chapitre II, « Ceci tuera cela », 1831.

Voir : Culture ; Démocratie ; Emancipation ; Hugo, Théocratie

Nouveau Testament

Comment la religion chrétienne a-t-elle pu justifier l'intolérance et la hiérarchie des sexes ? On citera ici des extraits du Nouveau Testament. Les deux premiers extraits peuvent justifier l'oppression religieuse et sont interprétés ainsi par Augustin. Les extraits suivants traitent du rapport entre pouvoir religieux et pouvoir politique. Les propos de saint Paul veulent voir dans le pouvoir politique une expression de la divinité et déduisent de cette généalogie une obligation religieuse de soumission aux pouvoirs établis. Enfin, la soumission de la femme au mari atteste la confusion entre la religion et l'idéologie patriarcale, commune d'ailleurs aux trois religions du Livre. J'ai rédigé des titres commentaires pour présenter les extraits.

Une dangereuse parabole : le bon grain et l'ivraie

Evangile selon Matthieu 13, 24-30 ; 37-43 :

« Le règne des cieux est pareil à un homme qui a semé de la bonne semence dans son champ. Mais pendant que les gens dormaient son ennemi est venu, a semé de l'ivraie au milieu du blé et s'en est allé. Quand l'herbe a germé et fait du fruit, l'ivraie aussi s'est montrée. […]

Les esclaves du maître de maison s'approchent et lui disent : "Veux-tu que nous allions la récolter ?" Il dit : "Non, de peur qu'en récoltant l'ivraie vous ne déraciniez le blé avec elle. Laissez-les croître jusqu'à la moisson ; au temps de la moisson, je dirai aux moissonneur : "Récoltez l'ivraie d'abord et liez-la en bottes pour la brûler ; quant au blé, ramassez-le dans ma grange." […]

Et ses disciples s'approchèrent de lui en disant : "Explique-nous la parabole de l'ivraie dans le champ."

Il leur répondit : "Celui qui sème la bonne semence, c'est le fils de l'homme, le champ, c'est le monde, la bonne semence, ce sont les fils du règne, l'ivraie, ce sont les fils du mauvais, l'ennemi qui l'a semée, c'est le diable, la moisson, c'est la fin des âges, et les moissonneurs sont les anges. Tout comme l'ivraie est récoltée et brûlée au feu, ainsi en sera-t-il à la fin des âges : le fils de l'homme enverra ses anges dans son règne et ils y récolteront tous les scandales et les faiseurs d'iniquité, et ils les jetteront au feu de la fournaise ; là il y aura le sanglot et le grincement de dents." »

Une démarche contraignante

Evangile selon Luc 14, 23 :

« Et le maître dit au serviteur : "Va par les chemins et le long des haies, et ceux que tu trouveras, contrains-les d'entrer, afin que ma maison soit remplie." »

Dieu et César : le Christ et saint Paul sont-ils d'accord ?

Evangile selon Matthieu 22, 21 :

« Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Evangile selon Jean 18, 36 :

« Mon règne n'est pas de ce monde. Si mon règne était de ce monde, mes gardes auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs. Mais voilà, mon règne n'est pas d'ici. »

Paul, Epître aux Romains 13, 1-6 :

« Que toute âme se soumette aux pouvoirs établis car il n'est de pouvoir que de Dieu et ceux qui existent sont imposés par Dieu, si bien que celui qui s'oppose aux

pouvoirs s'oppose à la disposition de Dieu et les opposants seront condamnés. Car les chefs ne sont pas à craindre quand on agit bien mais quand on agit mal. Veux-tu ne pas craindre le pouvoir ? Agis bien, et il te louera. Car il est au service de Dieu pour ton bien. Si tu agis mal, crains-le, car ce n'est pas pour rien qu'il porte le sabre, il est au service de la colère de Dieu pour châtier si l'on agit mal. D'où la nécessité de se soumettre non seulement à cause de la colère mais aussi à cause de la conscience. Et c'est pourquoi vous payez des impôts car ces fonctionnaires de Dieu sont fermes dans leur office. »

L'amalgame des hérésies et des délits temporels

Paul, Epître aux Galates 5, 19 :

« Or les œuvres de la chair sont manifestes, ce sont fornication, impureté, débauche, idolâtrie, drogue, haines, querelle, jalousie, fureurs, rébellions, dissensions, scissions. »

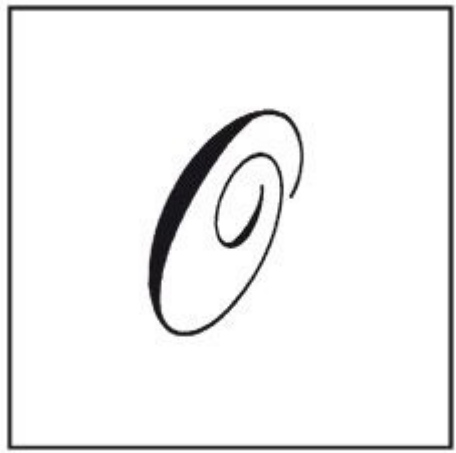
La soumission de la femme

Paul, Epître aux Ephésiens 5, 22-33 :

« Que les femmes soient soumises à leurs maris, comme au Seigneur ; car le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Eglise, lui, le sauveur du corps. Mais comme l'Eglise est soumise au Christ, qu'ainsi les femmes le soient aussi en tout à leurs maris. […]

Que chacun de vous aime aussi sa femme comme soi-même, et que la femme craigne son mari. »

Voir : César et Dieu ; Femmes, féminisme ; Intolérance



Obscurantisme

Refus de la lumière, c'est-à-dire de la connaissance. D'où la haine de la raison. Et des savoirs qui déjouent les mystifications religieuses comme les superstitions. D'où encore le refus de distinguer croyance et connaissance et de reconnaître à la science l'objectivité qui est la sienne.

> « Le vieil esprit de nuit, d'ignorance et de haine
> Des clous de Jésus-Christ forge à l'homme une chaîne »
>
> Victor Hugo,
> *Les Quatre Vents de l'esprit*, XXXI, 1881.

Option spirituelle

Dans le verbe latin *optare*, il y a l'idée d'un choix volontaire. L'option est toujours facultative, et cela importe à l'idée de liberté de conscience. La notion d'option spirituelle peut choquer ceux qui oublient que la foi religieuse, dans les sociétés traditionnelles, ne fait pas vraiment l'objet d'un choix volontaire conscient et explicite. C'est en effet souvent par osmose ou par conditionnement social et éducatif que cette foi se constitue et s'installe. Mais ce constat, qui est de fait, n'est nullement opposable à ce qui est de droit, à savoir la libre disposition par les hommes de leur engagement spirituel.

Il suffit de rappeler les notions de « profession de foi », et de « confirmation », chères aux catholiques, pour souligner que l'engagement religieux authentique ne va pas sans une décision volontaire. Que cette liberté soit souvent à conquérir est incontestable. Une aspiration à l'émancipation, ou à la dimension libre et déliée d'un témoignage spirituel, est alors en jeu. L'option spirituelle peut prendre la forme d'une croyance religieuse ou celle d'une spiritualité athée. Bref, des sociétés cimentées par le *credo* religieux, voire figées dans l'ordonnancement totalitaire de la théocratie fondamentaliste, aux sociétés qui découvrent et vivent la liberté de l'engagement spirituel et l'égalité de tous ceux qui lui donnent une forme différente, il y a un authentique progrès. Seule la nostalgie d'une domination ou d'un privilège peut nier un tel progrès.

Dira-t-on malgré tout que parler d'option spirituelle pour le choix d'une religion, c'est méconnaître les modalités de la foi ? Peut-être. Mais il convient de comprendre que, même si la foi n'a pas ce caractère délibéré et volontaire, il importe de la considérer comme si elle l'avait pour que la coexistence des diverses religions et des autres convictions spirituelles se fonde sur des principes de liberté et de stricte égalité. Sans cela, l'invocation de la modalité spontanée et non distanciée de la foi peut servir à légitimer un régime du religieux politiquement et juridiquement discriminatoire, en lui

accordant une emprise sur l'espace public au titre de sa dimension culturelle et identitaire.

Signalons que la modalité distanciée de la foi résulte évidemment d'un effort sur soi, mais il en est de même de la retenue de l'action qui rend possible le respect d'autrui. Cela signifie que le croyant doit faire comme s'il avait choisi librement sa croyance en une transcendance, et l'athée se dire la même chose à propos de sa conviction. Ce *comme si* est décisif. Rawls en transpose le sens théorique, en stipulant que les citoyens s'efforçant de déterminer l'organisation socio-politique optimale doivent le faire comme s'ils ignoraient la position qu'ils s'apprêtent à y occuper, afin de ne pas convertir des intérêts particuliers en principes de jugement.

La diversité des options spirituelles nécessite un dispositif juridique qui organise leur coexistence sans jamais en favoriser une, ni leur aliéner l'espace public. La laïcité n'est pas une option spirituelle parmi d'autres, mais la condition de leur coexistence. Elle pose que ce qui en droit est commun à tous les hommes doit prévaloir sur ce qui en fait les sépare.

Voir : Egalité ; Liberté de conscience ; Neutralité ; Universel

Ostentation

Comme le rappellent les déclarations des droits de l'être humain, aucune liberté, dans le cadre d'une collectivité, n'est absolue. La liberté, c'est le droit de faire ce qui ne nuit pas à autrui, et dans un groupe nul ne peut l'oublier. Je suis libre de m'habiller comme je veux, mais pas de me promener tout nu, du moins dans un espace de rencontre avec d'autres personnes. Pour l'enseignement ou l'accueil éducatif de la petite enfance, le devoir de réserve et de neutralité, dans l'exercice d'une fonction sociale aussi précieuse que la prise en charge simultanée d'enfants d'origines et de traditions aussi diverses, est une forme de respect pour tous les autres. La personne qui ne veut pas comprendre cela et n'est attentive qu'à sa conviction personnelle fait preuve d'une certaine forme de fermeture aux exigences sociales. Pourtant, une tenue vestimentaire ne colle pas à la peau. Comme disait Montaigne, à propos du fanatisme : *« Nous ne savons pas distinguer la peau de la chemise. »*

Tout être humain doit donc réfléchir sur les conditions dans lesquelles il peut porter ou non une tenue qui manifeste son appartenance. Le nier, c'est s'enfermer dans le fanatisme. La décision d'afficher ou non un symbole religieux ou athée dépend de soi et de la conscience des circonstances. Nul ne peut se mettre en avant au détriment de sa responsabilité sociale, du savoir-vivre civique, de la simple civilité qui veut qu'on n'inflige pas à des êtres mineurs et vulnérables une symbolique partisane. D'autant qu'il existe d'autres lieux pour afficher librement son appartenance sans que cela pose problème.

En tant que professeur, j'ai toujours trouvé très logique de respecter une discrétion minimale dans mes classes, et je n'ai jamais jugé que cela portait atteinte à ma liberté. La déontologie laïque est essentielle dans des institutions où la meilleure façon d'assurer la concorde de tous est d'éviter toute manifestation partisane. Je peux affirmer, par exemple, que jamais mes élèves n'ont su si je croyais en Dieu ou non. En classe de philosophie, il était tentant pour eux de me le demander. Ils le firent assez souvent, et la réponse fut invariable. Je leur disais ne pas pouvoir satisfaire leur curiosité, non par hypocrisie, mais par respect tant de leur liberté de conscience que du droit pour moi de préserver ma sphère privée. Je complétais cette « non-réponse » en évoquant mon statut de « fonctionnaire de l'universel ». Je leur tenais en substance le discours suivant : « La République me confie ses enfants devenus mes élèves non pour je mette en avant mes convictions particulières, mais pour que je procède au partage

du savoir et de la réflexion qui libèrent le jugement de chacun. Je peux vous instruire de ce que sont les visions du monde religieuses ou humanistes athées, et vous faire réfléchir librement, mais avec rigueur, sur leur sens respectif. C'est mon rôle et mon devoir de promouvoir l'autonomie de jugement, qui est d'intérêt universel. Mais je n'ai pas à faire état de mes options personnelles ni à profiter de ma fonction pour les promouvoir. C'est en ce sens que je suis fonctionnaire de l'universel et que je m'interdis à moi-même tout prosélytisme d'une conviction particulière. Ce qui compte, ce n'est pas ce que je crois ou ne crois pas, mais ce qu'il vous importe de savoir pour penser librement. »

L'exigence laïque de discrétion ne stigmatise aucune religion. Une personne remplissant une fonction éducative dans une structure publique ou laïque par choix viendrait-elle coiffée d'une kippa, d'un turban sikh, d'un voile islamique, d'une cornette de religieuse, ou en exhibant une croix charismatique, que cela ne changerait rien à l'affaire. Il lui serait demandé de renoncer à une telle manifestation pendant son temps de travail. Il en va de la capacité d'intégration d'une institution de la petite enfance comme une crèche, ou d'une maison des jeunes, ou d'une école, au regard d'une grande diversité d'origines des familles. Il y a là une raison suffisante pour que les personnes chargées de l'accueil et de l'encadrement respectent par leur tenue vestimentaire la neutralité. Pour s'en convaincre, voici un petit raisonnement simple, à partir d'une fiction. Des familles croyantes accepteraient-elles que leurs propres enfants soient encadrés par une personne qui afficherait une conviction rigoureusement opposée à la leur, par exemple qu'un éducateur les prenne en charge vêtu d'un tee-shirt portant la mention « Ni Dieu ni maître » ou « Dieu est mort » ?

Voir : Crèche ; Déontologie laïque ; Laïcité ; Liberté de conscience ; Privé/public

Palestine (Israël)

La nécessité de ces deux entrées se passe de commentaire.

Voir : Israël (Palestine) ; Peuple élu ; Sionisme ; Terre promise

Part maudite

La nature humaine peut-elle être tenue abstraitement pour mauvaise du fait de sa finitude ? Un certain discours religieux, en phase avec le mythe du péché originel et soucieux de justifier la religion par la nécessité imaginaire d'une rédemption, semble soutenir une telle conception anthropologique. C'est la fameuse théorie de la « part maudite » de l'humanité. L'homme n'est-il pas méchant ? Comment répondre à une question aussi mal posée ? D'une part, l'abstraction de la question fait fi des conditions concrètes variables de l'existence humaine. D'autre part, la formulation fait oublier que l'homme est un être qui s'autoproduit et se façonne par sa pratique, par la culture. Il ne peut donc relever d'une définition figée qui essentialise des données temporaires. Ainsi tournée, la question est invalidée par Spinoza, qui dénonce le pessimisme anthropologique des religions sans pour autant lui opposer un optimisme de principe.

A la clef, la confiance placée dans la raison. Quand les hommes sont en mesure de se fier à elle, ils savent bien que la solidarité mutuelle est leur meilleure chance de s'accomplir, ensemble et singulièrement. Il faut relire Spinoza pour comprendre le ressort de l'émancipation laïque. Par elle, les êtres humains décident de construire leur vie commune non en niant absolument toute divinité, mais en estimant qu'on peut se passer de la référence religieuse pour fonder l'organisation politique. Pour cela le principe du « mutuel secours » suffit, à rebours des détestations théologiques de la nature humaine.

> « Que les Satiriques donc tournent en dérision les choses humaines, que les Théologiens les détestent, que les Mélancoliques louent, tant qu'ils peuvent, une vie inculte et agreste, qu'ils méprisent et admirent les bêtes ; les hommes n'en éprouveront pas moins qu'ils peuvent beaucoup plus aisément se procurer par un mutuel secours ce dont ils ont besoin. »
>
> Baruch Spinoza, *Ethique*, scolie, 35/IV.

Voir : Humanisme ; Philosophie ; Raison

Pascal, Blaise (1623-1662)

Philosophe chrétien, qui rédige une apologie de la religion chrétienne connue sous le titre posthume de *Pensées*, Blaise Pascal tente de délimiter les territoires

respectifs de la foi et de la raison. Cela le conduit à un partage majeur des domaines. Pour une philosophie de la laïcité qui mise sur le libre examen, la conception de Pascal est intéressante. Même si elle semble limiter à l'excès le domaine de la raison, elle en présente une figure accomplie remarquable. Elle a au moins le mérite de rejeter le principe d'autorité dans son utilisation aveugle et indifférenciée.

Pascal distingue trois grands domaines, pour lesquels doivent valoir trois types de principes déterminés : celui des sens, pour les vérités de fait, celui de la raison, pour la connaissance de la nature ou des questions accessibles à l'intellect, et celui de la foi, pour ce qui dépasse la nature ou met en jeu ce que les croyants appellent « révélation ». Ce qui est dommageable, dans le cadre de cette tripartition, c'est l'application de tels principes à des domaines auxquels ils ne sont pas adéquats. Le recours à l'autorité là où la raison peut et doit jouer un rôle est illégitime. L'astronomie et la physique relèvent de l'intellect rationnel.

Dans la préface d'un fragment du *Traité du vide*, Pascal théorise la possibilité d'un progrès par dépassement critique des thèses des Anciens pour toute conception concernant les lois de la nature. Contre la scolastique aristotélicienne, il démontre à la fois l'existence du vide et celle de la pression atmosphérique par les expériences du Puy de Dôme (1648). Dans la dix-huitième *Provinciale*, il critique vivement la condamnation de Galilée par les théologiens. Au principe d'autorité s'oppose celui de libre examen, et la science s'affranchit de toute tutelle théologique, pour se confier au verdict de la raison et de l'expérience. Galilée usait donc légitimement de sa raison pour comprendre la nature céleste et terrestre. En somme, Galilée fait pour l'astronomie ce que lui fait pour la physique. Pascal est donc solidaire du savant italien.

D'où également l'acceptation d'un principe rationnel d'interprétation des textes bibliques portant sur cette même nature. Et de citer Thomas d'Aquin appelant à ne pas prendre au pied de la lettre des récits descriptifs qui ne font que traduire la façon dont les hommes perçoivent le réel, et non ce qu'il est en lui-même. Ainsi, le géocentrisme apparent du texte biblique n'est pas opposable à l'héliocentrisme scientifique de Copernic. Il en est le corrélat phénoménologique. La critique pascalienne, menée d'un point de vue chrétien mais également soucieuse de combattre tout obscurantisme, reprend donc une herméneutique ciblée, qui donne ses droits à la raison tout en l'assignant à des domaines bien délimités. Le principe d'autorité par référence aux textes sacrés est possible, mais leur lecture peut donner lieu à des interprétations diverses, et sur ce point la raison a son mot à dire dans le cadre même du respect de ces textes.

Engagé aux côtés des jansénistes de Port-Royal en 1655, Pascal prend part au débat très vif qui les oppose aux Jésuites sur des questions théologiques très controversées, dont essentiellement celle de la conciliation entre la grâce divine et le libre arbitre humain. On sait que le christianisme tient autant au dogme de la nécessité de la grâce, présent surnaturel accordé par Dieu et sans lequel l'homme seul est impuissant, qu'à celui du libre arbitre, principe de responsabilité qui fait de l'homme, au moins partiellement, l'auteur de son destin. Celui-ci advient comme salut ou perdition par la mise en jeu des deux principes : grâce et liberté. A partir de là, reste à savoir comment les concilier, puisque l'un tend à faire de Dieu, en sa puissance agissante, la cause essentielle de ce qui se produit, alors que l'autre tend à faire de l'homme cette cause. La grâce elle-même est-elle dévolue aux hommes par un Dieu qui l'octroie sans égard à leurs actions ? Ou est-elle méritée par de telles actions, ce qui veut dire que Dieu se règle sur celles-ci pour l'attribuer ?

Thomistes et molinistes s'efforcent de trouver un équilibre entre la toute-puissance de la grâce et la liberté humaine en distinguant la « grâce suffisante », donnée à tous les hommes comme une sorte de chance de ne pas tomber, et la « grâce efficace », qui ne se manifeste que pour ceux qui usent bien de leur libre arbitre. Jansénius, lui, considère que la grâce est efficace d'emblée, donc toute-puissante, et que sans elle l'homme ne peut agir. Seule une vie austère, de pénitence, peut dès lors déboucher sur le salut ; le libre arbitre est singulièrement dessaisi de sa portée, tandis que le pessimisme ontologique du christianisme (péché originel indélébile) se trouve radicalisé.

L'Eglise et les Jésuites condamnent Jansénius. D'emblée, ceux qui sont soupçonnés de jansénisme sont stigmatisés, comme le duc de Liancourt, à qui un prêtre refuse l'absolution. Antoine Arnauld intervient et se trouve également condamné par la faculté de théologie de Paris. C'est alors que Pascal rédige la première des *Lettres provinciales*, puis les autres, à un rythme soutenu. Deux choses retiendront ici l'attention. La première est la position finalement adoptée par Pascal, qui consiste à retenir du jansénisme tout ce qui conduit à critiquer les excès de la casuistique, et le risque de corruption de l'inconditionnalité de la foi que comporte à ses yeux la thèse des Jésuites. Mais, en fin de compte, Pascal n'aboutit pas très loin de la conciliation thomiste.

Les choses vont mal finir puisque, en 1661, Louis XIV condamne les jansénistes, contraints de signer un formulaire de rétractation. Plus tard, c'est l'abbaye de Port-Royal-des-Champs qui sera rasée sur ordre du roi et à l'instigation de l'Eglise. Bref, la liberté de penser n'est possible ni pour les savants ni pour les théologiens !

Voici un premier extrait qui distingue les trois domaines des sens, de la raison et de la foi :

> « D'où apprendrons-nous donc la vérité des faits ? Ce sera des yeux, mon père, qui en sont les légitimes juges, comme la raison l'est des choses naturelles et intelligibles, et la foi des choses surnaturelles et révélées. Car, puisque vous m'y obligez, mon père, je vous dirai que, selon les sentiments de deux des plus grands docteurs de l'Eglise, saint Augustin et saint Thomas, ces trois principes de nos connaissances, les sens, la raison et la foi, ont chacun leurs objets séparés et leur certitude dans cette étendue. Et comme Dieu a voulu se servir de l'entremise des sens pour donner entrée à la foi, *fides ex auditu*, tant s'en faut que la foi détruise la certitude des sens, que ce serait au contraire détruire la foi que de vouloir révoquer en doute le rapport fidèle des sens. […]
>
> Concluons donc de là que, quelque proposition qu'on nous présente à examiner, il en faut d'abord reconnaître la nature, pour voir auquel de ces trois principes nous devons nous en rapporter. S'il s'agit d'une chose surnaturelle, nous n'en jugerons ni par les sens, ni par la raison, mais par l'Ecriture et par les décisions de l'Eglise. S'il s'agit d'une proposition non révélée, et proportionnée à la raison naturelle, elle en sera le propre juge. Et s'il s'agit enfin d'un point de fait, nous en croirons les sens, auxquels il appartient naturellement d'en connaître. »

Suit un deuxième extrait, qui recommande une interprétation rationnelle du texte sacré quand il aborde des questions de physique :

> « Cette règle est si générale que, selon saint Augustin et saint Thomas, quand l'Ecriture même nous présente quelque passage dont le premier sens littéral se trouve contraire à ce que les sens ou la raison reconnaissent avec certitude, il ne faut pas entreprendre de les désavouer en cette rencontre pour les soumettre à l'autorité de ce sens apparent de l'Ecriture ; mais il faut interpréter l'Ecriture, et y chercher un autre sens qui s'accorde avec cette vérité sensible ; parce que la parole de Dieu étant infaillible dans les faits mêmes, et le rapport des sens et de la raison

agissant dans leur étendue étant certain aussi, il faut que ces deux vérités s'accordent ; et comme l'Ecriture se peut interpréter en différentes manières, au lieu que le rapport des sens est unique, on doit, en ces matières, prendre pour la véritable interprétation de l'Ecriture celle qui convient au rapport fidèle des sens. […]

C'est ce qu'il explique par l'exemple du passage de la Genèse, où il est écrit que "Dieu créa deux grands luminaires, le soleil et la lune, et aussi les étoiles" ; par où l'Ecriture semble dire que la lune est plus grande que toutes les étoiles : mais parce qu'il est constant par des démonstrations indubitables que cela est faux, on ne doit pas, dit ce saint, s'opiniâtrer à défendre ce sens littéral, mais il faut en chercher un autre conforme à cette vérité de fait ; comme en disant : "Que le mot de grand luminaire ne marque que la grandeur de la lumière de la lune à notre égard, et non pas la grandeur de son corps en lui-même." »

Voici enfin un troisième extrait qui ironise sur la condamnation de Galilée, aussi vaine qu'injuste :

« Ce fut aussi en vain que vous obtîntes contre Galilée ce décret de Rome, qui condamnait son opinion touchant le mouvement de la terre. Ce ne sera pas cela qui prouvera qu'elle demeure en repos ; et si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner, et ne s'empêcheraient pas de tourner aussi avec elle. »

Blaise Pascal, *Les Provinciales*,
dix-huitième lettre (pour les trois extraits).

Voir : Galilée ; Liberté ; Obscurantisme ; Principe d'autorité

Paul (Epître aux Romains)

La distinction par le Christ de Dieu et de César n'est pas une véritable autonomisation des deux pouvoirs. Ce qui le montre, c'est l'explicitation par saint Paul du véritable sens de cette distinction. En réalité, c'est toujours le pouvoir de Dieu qui est en jeu. Par voie directe dans la relation du fidèle à Dieu, par voie indirecte par la soumission du fidèle au pouvoir politique qu'a établi Dieu :

« Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui. Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes. […] C'est pourquoi il est nécessaire de se soumettre non seulement par crainte de la colère mais aussi par motif de conscience. »

Paul, Epître aux Romains 13, 1-5.

Pensée de derrière

J'ai toujours aimé contempler les paysages en distinguant les plans. Premier plan, deuxième plan, arrière-plan, horizon. Et plans imaginaires, là-bas, au loin, invisibles derrière la ligne ultime. Il m'est venu très vite l'idée que, dans ma vie intérieure, en symétrie inversée avec ces plans distingués par le regard, devaient sans doute exister les plans correspondants. Derrière mes yeux, donc.

Une pensée de premier plan, en phase avec la vie immédiate, ses urgences et ses exigences, ses tensions et ses repos, ses rôles et ses jeux de rôles, ses jouissances et ses souffrances, ses colères et ses amours, ses convictions et ses partis pris.

Puis vient le recul, celui du deuxième plan, où les choses immédiates s'inscrivent dans un paysage élargi, qui les relativise. Le recul propre au temps se mêle alors au recul propre à la distance. La mise en retrait, ou si l'on veut la retraite intérieure, est un autre regard, le « regard éloigné » qui s'affranchit du trop proche. Une « pensée de derrière », comme dit Pascal. Essentiel pour l'approche laïque des différences trop souvent durcies et radicalisées.

La distanciation ainsi pratiquée n'est donc spatiale que par métaphore. Avec l'exercice, le travail sur soi, elle peut s'installer dans le premier regard, en le dédoublant, pour modifier au quotidien l'appréhension des choses. La pensée de derrière chère à Pascal peut donc éclairer la conduite à tout moment, si elle permet de considérer les choses avec distance et d'en tirer pratiquement les conséquences. C'est

bon à savoir lorsque l'on détient une position de pouvoir ou que l'on a à traiter sans servilité avec ceux qui la détiennent. Il s'agit alors de se déprendre assez des adhérences et des emportements, des rejets et des empathies, des passions de l'heure et du lieu, non pour les faire disparaître, mais pour que la vie intérieure n'en soit pas totalement investie.

Dans un tel recul, le temps change avec l'espace. L'immédiateté de l'instant se relativise, tout comme la proximité directe de la situation. La distance des plans correspond à celle des rythmes. Le court terme se resitue dans le moyen terme, puis dans le long terme. Comme Montaigne, qu'il a lu et même paraphrasé, Pascal souligne cette nécessité de distanciation, et l'intègre à la façon de vivre les rôles joués dans la société. On retrouve le modèle concret du comédien, qui ne doit pas se laisser prendre à son rôle. Pascal mystique semble alors faire contraste avec Pascal penseur de la distance intérieure, d'inspiration stoïcienne, qui permet de contrer toute dérive fanatique comme toute posture condescendante ou servile. Et de déjouer l'esprit de sérieux qui tend à confondre l'être avec la fonction qu'il remplit. Il faut savoir distinguer « la peau de la chemise », l'être et le costume d'apparat qui le grandit par artifice.

Deux champs d'application d'une telle approche sont concevables : la religion et la politique. Si « l'habit ne fait pas le moine », la tenue vestimentaire religieuse n'est pas l'essentiel de la foi. Bien au contraire, car la pureté et la force intérieure de celle-ci est d'autant plus grande que la manifestation extérieure par le rite reste secondaire ou du moins seconde. Quant au roi ou au duc, il est nu sous son habit luxueux qui le met en scène. « Grandeur d'établissement », dit Pascal, qui finit par rappeler que tous les hommes sont égaux, mais n'en tire pas d'incitation à la subversion.

La pensée de derrière est garantie d'une distance, d'un retour sur soi, qui vaut prévention contre la dérive autoritaire et la morgue. Les grands de ce monde sont destinataires de la leçon. Quant aux autres, qui leur obéissent, ils ne leur doivent que des « respects d'établissement », simples cérémonies extérieures. Mais ils n'en pensent pas moins et peuvent mépriser intérieurement ceux qu'ils saluent de cette façon.

Pascal avertit les puissants du fait qu'ils ne tiennent pas forcément la place prestigieuse qu'ils occupent d'un mandat divin, et que cette place n'a pas grand rapport avec leurs qualités personnelles supposées. Les « grandeurs d'établissement », c'est-à-dire issues d'une convention humaine voire d'une tradition inaugurée par un rapport de force, sont en fait reconnues par pure commodité, et l'on ne doit les perpétuer que pour cette raison. Elles ne sont pas des grandeurs naturelles et ne requièrent pas d'autres « cérémonies » que les cérémonies d'établissement, et non les allégeances intérieures. La référence sempiternelle à la nature comme principe de légitimation n'est donc pas de mise pour les sanctifier.

Une telle délégitimation a de quoi pouvoir indigner Bossuet et le providentialisme divin par lequel il croit devoir fonder l'idée que le monarque est « ministre de Dieu sur la terre » et jouit ainsi d'un droit divin. La conclusion du texte qui suit semble faire un retour inattendu au conformisme social et politique. Mais il ne faut pas se tromper. Le pessimisme de Pascal le conduit à penser que le maintien de l'ordre établi vaut mieux que l'illusion d'une justice terrestre. Part maudite oblige. Mais du moins l'enrôlement de la religion dans la sanctification personnelle des puissants est-il désormais désavoué. Voici un extrait de l'apologue de Pascal s'adressant de façon imaginaire aux grands de ce monde, trop souvent convaincus de tenir de Dieu leur pouvoir :

> « […] vous devez avoir, comme cet homme dont nous avons parlé, une double pensée ; et […] si vous agissez extérieurement avec les hommes selon votre rang, vous devez reconnaître, par une pensée plus cachée mais plus véritable, que vous n'avez rien naturellement au-dessus d'eux. Si la pensée publique vous élève au-dessus du commun des hommes, que l'autre vous abaisse et vous tienne dans une parfaite égalité avec tous les hommes ; car c'est votre état naturel. […]
>
> Que cet avis est important ! Car tous les emportements, toute la violence et toute la vanité des grands vient de ce qu'ils ne connaissent point ce qu'ils sont : étant difficile que ceux qui se regarderaient intérieurement comme

égaux à tous les hommes, et qui seraient bien persuadés qu'ils n'ont rien en eux qui mérite ces petits avantages que Dieu leur a donnés au-dessus des autres, les traitassent avec insolence. Il faut s'oublier soi-même pour cela, et croire qu'on a quelque excellence réelle au-dessus d'eux, en quoi consiste cette illusion que je tâche de vous découvrir. »

Blaise Pascal, *Premier discours sur la condition des grands*, 1660.

Peuple élu

Comment un peuple peut-il se dire élu de Dieu ? La tentation de se donner une ascendance divine, ou de se croire allié de Dieu, est une des marques des théocraties. Dans le cas du judaïsme, la thématique est proposée avec l'idée que le peuple juif peut se faire le vecteur d'une mission universelle de concorde entre tous les hommes, et qu'une telle élection trouverait sa justification finale dans cette mission. C'est du moins la lecture éthique du thème. Mais le risque réel est que le sens de cette élection divine aboutisse à une conduite dominatrice.

Spinoza, membre de la communauté juive d'Amsterdam, connaît parfaitement la Bible, mais entend l'interpréter à la lumière de la raison. Il en vient donc à repenser certains thèmes du judaïsme et à faire la critique de leur utilisation théologico-politique. D'où la colère de certains rabbins qui le font exclure de la communauté en des termes particulièrement violents. On peut lire pour s'en convaincre la biographie de Spinoza par Colerus. Deux points majeurs différencient Spinoza de la tradition religieuse juive : la conception de Dieu et le thème du peuple élu.

Spinoza appelle Dieu la nature elle-même (*Deus sive Natura*), considérée dans son dynamisme producteur infini (*natura naturans* : « nature naturante ») et toujours saisie à partir de l'ensemble des choses finies qui la constituent, c'est-à-dire délimitées dans le temps et l'espace (*natura naturata* : « nature naturée »). D'où une intégration du point de vue historique, qui met en jeu la dynamique du réel, au point de vue naturaliste, et une mise en perspective de tout thème religieux à partir du contexte dans lequel il a été formulé. Cette contextualisation relève du souci de ne pas se méprendre sur la portée réelle de certaines idées du texte biblique, par exemple en leur conférant une valeur éternelle alors qu'elles n'ont de sens qu'au regard d'une situation particulière. Tel est, entre autres, le thème du peuple élu, dont Spinoza récuse la valeur éternelle supposée. Par association, le thème de la Terre promise peut faire l'objet de la même analyse.

Si le peuple hébreu a pu se penser comme peuple élu de Dieu, c'est uniquement dans un contexte où une telle conception lui était utile pour se représenter une tâche historique vitale pour sa survie. De là à se dire éternellement élu, il y a un pas à ne pas franchir, sauf à imputer à Dieu ou à la nature une démarche de discrimination entre les groupes humains, ce qui est proprement insensé. La pensée de ce qui est ne saurait s'enfermer dans l'ethnocentrisme et borner l'horizon humain à l'entre-soi d'un groupe particulier.

Libre à un peuple de se croire élu sélectif de Dieu, mais une telle représentation ne peut se prendre pour une vérité objective que dans une foi sans distance. Libre également à des dignitaires religieux de ce peuple d'interpréter ses malheurs historiques répétés comme une sanction divine, comme le firent certains rabbins ultra-orthodoxes après la Shoah. Mais cela peut sembler à la fois aberrant et insultant pour les victimes, ainsi rendues coupables alors que la seule culpabilité est bien évidemment celle de l'idéologie nazie. Juif non orthodoxe attaché avant tout à sa liberté de penser, Spinoza met à distance ce qui est imputable à une histoire particulière et tient pour superstition une conscience de soi dictée par des passions liées à cette histoire.

Ainsi ce n'est pas la nature, ni Dieu, qui fait des peuples. En effet, la notion même de peuple ne saurait, selon Spinoza, être saisie de façon non historique. Comment un groupe d'êtres humains advient-il comme peuple ? Quels facteurs contribuent à l'homogénéité minimale qu'il nécessite pour se saisir et se penser comme peuple

particulier, ayant une identité propre ?

Le vécu collectif et ses tourments ont vite fait de mêler la légende et la réalité, de construire un grand récit apologétique, d'inventer des mythes flatteurs et rassurants, ou à l'inverse mortifiants et inquiétants, bref de se doter d'un miroir de mots et d'images où la lente construction historique d'un peuple efface ce qui ferait douter de son unité mythifiée et exalte une conscience de soi factice et simpliste. L'habitude finit à la longue par accréditer une telle automystification.

Spinoza est un penseur sans concession, qui assume son identité sans la mythifier et se penche sur le passé avec le souci d'y voir clair en se délivrant des pseudo-évidences que dicte un présent difficile. Ce qu'il vit à Amsterdam est la conjonction d'une méfiance des catholiques et des protestants à l'égard des juifs, et de l'auto-organisation de ceux-ci en une communauté dont les chefs religieux ont pris beaucoup d'importance dans la diction d'une identité collective fantasmée. Certes, une tolérance mutuelle des religions existe, et elle contraste avec ce qui se passe en France, en Espagne ou au Portugal, d'où la famille du philosophe a dû s'enfuir en raison de la persécution des marranes. Mais elle a pour corollaire la constitution de communautés religieuses au sein desquelles règne une orthodoxie pesante. Spinoza, lui, n'entend pas se définir ni limiter sa pensée par une appartenance exclusive. Non qu'il renie ses origines, mais qu'il refuse d'en faire un horizon qui deviendrait bien vite une clôture. D'où l'apparent syncrétisme d'une philosophie qui emprunte sans complexe à des héritages culturels divers, sans exclure les textes sacrés, mais en les relisant avec l'exigence d'un recul critique.

Dans *Difficile Liberté*, Emmanuel Lévinas écrit : *« il existe une trahison de Spinoza. Dans l'histoire des idées, il a subordonné la vérité du judaïsme à la révélation du Nouveau Testament. […] Dès lors saute aux yeux le rôle néfaste joué par Spinoza dans la décomposition de l'intelligentsia juive, même si pour ses représentants, comme pour Spinoza lui-même, le christianisme n'est qu'une vérité pénultième »* (Paris, Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 2003, page 155).

Un certain judaïsme officiel n'est pas en reste dans cet ostracisme, comme le montre l'ouvrage de Yirmiyahu Yovel *Spinoza et autres hérétiques* (Paris, Le Seuil, 1991, notamment pages 277 *sq.*). Tel est le procès d'un homme qui aurait « trahi » sa communauté en se démarquant de ses dérives cléricales. Lévinas est pourtant le penseur du respect de l'altérité. Mais il reproduit ici le geste d'exclusion dont il dénonce le principe. Dénégation manifeste de liberté individuelle, puisqu'il semble y avoir obligation pour tout membre d'un groupe d'épouser sa « différence » : mimétisme obligé de celui qui ne peut être « différent de sa différence », et dont on se demande quelle authentique spiritualité il peut bien cultiver dans de telles conditions.

En réalité, Spinoza s'efforce de penser selon l'universel et de situer chaque contexte dans un tel horizon. A l'élection divine sélective du peuple juif, il oppose la dimension universelle de l'élection non des peuples mais des individus soucieux de moralité. Ce n'est pas pour trahir le judaïsme au nom du christianisme. C'est tout simplement pour historiciser le thème du peuple élu, et rappeler tout uniment que la nature (ou Dieu) ne fait que des individus et non des peuples. Les peuples sont des constructions mouvantes qu'il est impossible de figer dans une éternité. D'ailleurs, Spinoza se rallie si peu au christianisme qu'il dénonce comme pure superstition la fiction d'un Dieu personnel et transcendant, doté de sentiments, ainsi que celle d'un Dieu incarné. Jésus-Christ est à ses yeux un homme qui philosophe très bien lorsqu'il énonce des maximes éthiques propres à favoriser la vie commune. Mais il n'est que cela. Le Nouveau Testament, truffé de récits de miracles, n'est pas selon lui meilleur que l'Ancien. Dans sa correspondance avec Hugo Boxel, il rejette toute idée de causalité surnaturelle, donc tout miracle, et toute finalité provenant d'un « dessein intelligent ». Sur ce plan, il place les deux Testaments à la même enseigne.

Le philosophe récuse donc au même titre toutes les naïvetés apologétiques et

anthropomorphiques présentes dans les textes sacrés des religions du Livre. Le thème du peuple élu est pour lui une notion idéologique explicable par l'histoire, et sa transposition sacralisée dans la conscience de soi religieuse promue par nombre de rabbins est à son sens irrecevable. D'où son exclusion de la communauté juive d'Amsterdam, assortie d'ailleurs d'une demande d'expulsion de la ville. Ce n'est pas sa judéité que Spinoza trahit par sa critique, mais la version qu'en donne un certain judaïsme. L'auteur de l'*Ethique* et du *Traité théologico-politique* s'élève ainsi à une conscience vive de l'universel, sans nier la particularité historique et sociale à partir de laquelle il pense. Il souligne les limites de tout point de vue aveugle à cette historicité elle-même.

On comprend ici que « Terre promise » et « peuple élu » puissent devenir des thèmes dangereux quand ils servent une politique d'oppression et non d'émancipation. La violence politico-religieuse risque alors d'être légitimée, sacralisée même. Avec des résultats dramatiques. Le 4 novembre 1995, Yitzhak Rabin, Premier ministre d'Israël, est assassiné à Tel-Aviv par Yigal Amir, qui a retenu de la Bible que la « Terre promise » au « peuple élu » ne peut en aucun cas être partagée avec un autre peuple, sauf à enfreindre la volonté divine. Ce que Yitzhak Rabin envisageait en considérant que les deux peuples, israélien et palestinien, ont des droits égaux à disposer de la terre sur laquelle ils vécurent à des moments distincts de l'histoire. Point de vue raisonnable et ouvrant à la paix, mais refusé par le fanatisme religieux. La religion politisée se rend ainsi intellectuellement responsable non seulement d'un meurtre mais aussi de la relance d'une guerre. On sait que cette tragédie a durablement compromis les efforts de paix qui avaient débouché en 1993 sur les accords d'Oslo entre Israéliens et Palestiniens.

Spinoza, penseur de la laïcité, montre la voie de la raison et de la paix. C'est qu'il assume l'universalisme contre l'interprétation cléricale et théocratique du thème du peuple élu, en reconduisant le messianisme juif sur des bases laïcisées et universalisées. Le monde profane ne peut être abandonné à la juxtaposition des violences aveugles et de la superstition, mais il ne peut non plus être simplement « corrigé » par l'injonction moralisante d'un cléricalisme au fond plus soucieux de reconduire un pouvoir temporel que de faire advenir, sur terre, le royaume de la justice humaine, seul véritable royaume conforme à la justice. En somme, Jésus et Moïse ne peuvent être réconciliés que dans l'immanence profane d'une loi qui restitue l'humanité à elle-même, la délie de toute tutelle pour la lier à sa reconstruction harmonieuse. La position de Spinoza est originale, à la fois par rapport au christianisme et par rapport à l'interprétation cléricale que donne un certain judaïsme officiel de la thématique ambiguë du peuple élu :

> « Il nous reste seulement à répondre aux raisons que croient avoir quelques-uns de se persuader que l'élection des Juifs ne fut pas temporelle et relative au seul empire, mais éternelle. […] On trouve dans la loi d'autres passages indiquant expressément que Dieu n'a pas élu la nation des Hébreux absolument et pour l'éternité. […] Puis donc que cette élection concerne la vertu véritable, on ne doit pas penser qu'elle a été promise seulement aux hommes pieux d'entre les Juifs à l'exclusion des autres, mais on doit croire indubitablement que les vrais Prophètes gentils, et nous avons montré que toutes les nations en avaient eu, ont promis la même élection aux fidèles de leurs nations… »
>
> Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique,*
> traduction de Charles Appuhn,
> Paris, Garnier-Flammarion, 1965,
> chapitre III, pages 80-81.

Voir : Communautarisme ; Israël (Palestine) ; Marranes ; Sionisme ; Terre promise ; Universel

Philosophie

L'« amour de la sagesse » (*philo sophia*), c'est l'art de prendre soin de ses pensées de telle façon qu'elles s'affranchissent des limites de l'expérience vécue. Ce soin de soi est aussi soin des autres. Il débouche sur l'action et la quête de la lucidité qui l'éclaire. Il se déploie comme *libération* afin d'être liberté en acte. Libération par rapport aux illusions premières du vécu, aux préjugés sédimentés dans les traditions, aux faux-semblants du présent-prison, à l'idéologie qui pose comme naturel ce qui est social et historique et fatalise ainsi les dominations établies comme les injustices qu'elles engendrent.

Or les religions tendent souvent à convertir cette fatalisation en sacralisation naïve, qui se surprend à justifier des usages contraires aux droits humains en les assimilant à des exigences divines. Paradoxalement, elles s'inscrivent ainsi à rebours de leur volonté de relativiser ce qui est ici et maintenant au regard d'une éternité divine affranchie de toute histoire et posée comme transcendance absolue du « tout autre ». D'où assez vite une tension, qui n'est pas immédiatement conflit, entre les religions et la philosophie.

Protagoras et Socrate illustrent d'emblée cette tension. L'un est banni pour agnosticisme, l'autre condamné à mort, entre autres, pour irrespect supposé des dieux de la cité. Quant au christianisme institutionnel, incarné dans l'Eglise catholique et romaine, il ne cessera de vouloir soumettre la philosophie à la religion, sans doute pour en désamorcer la puissance subversive et libératrice. « *Philosophia ancilla theologiæ* », « la philosophie servante de la théologie »…

Augustin et Thomas d'Aquin ne développent les ressources réflexives de la pensée rationnelle que dans les limites du primat absolu de la foi. Celle-ci est invitée à se plier sans condition aux normes religieuses par l'autorité religieuse, elle-même enlisée dans les préjugés de l'époque et du lieu, qu'elles sacralisent. Comment comprendre la sanctification de la notion machiste de chef de famille, assignée à l'homme par les trois monothéismes ? Et plus généralement la sacralisation religieuse de l'inégalité des sexes, de la réduction de la sexualité à la procréation, des puissances temporelles dominantes ? Descartes condamné par les théologiens de la Sorbonne, Copernic par Luther, Spinoza par les rabbins d'Amsterdam, Averroès par les fondamentalistes islamistes, Kant par les autorités religieuses prussiennes, Salman Rushdie par l'ayatollah Khomeiny… La liste est longue du rejet de la raison philosophique au nom d'une foi inconditionnelle.

La philosophie se comprend donc comme la forme libre et réfléchie de la culture universelle, qui s'efforce de mettre à distance l'illusion du moment et les préjugés du lieu. C'est le projet renouvelé sans cesse d'une lucidité agissante, qui ne peut transiger avec les exigences du vrai, quoi qu'il en coûte. De portée universelle, elle élève la culture au meilleur d'elle-même, à sa conscience de soi réflexive. La philosophie est une tâche infinie, ou du moins une tâche contemporaine de la vie humaine, donc aussi longue que le temps de vivre. Elle intègre Confucius et Averroès à côté de Socrate et de Descartes, de Jefferson et de Gandhi, de Benito Juárez et de Spinoza, dans le patrimoine de l'humanité pensante.

Mon premier livre consacré à la laïcité, *Dieu et Marianne*, est sous-titré *Philosophie de la laïcité*. Je voudrais faire retour sur cette solidarité entre la philosophie et l'idéal de laïcité. L'idéal de laïcité n'est solidaire d'aucune philosophie en particulier. Il recueille tout ce qui dans les philosophies manifeste une adhésion à la liberté, à la raison, au souci de vérité, à la justice et à l'égalité comme fondements de la cité. Bref, on pourrait être tenté de dire que la philosophie de la laïcité c'est toute la philosophie. Dans mon cas, c'est d'ailleurs la pratique de la philosophie et de son enseignement qui a constitué un chemin essentiel, parmi d'autres, vers l'idéal laïque.

Il y a dans l'idéal laïque un pari généreux sur une certaine idée de l'homme et de la société, sur la raison et les Lumières. Ce pari met en correspondance l'accomplissement du meilleur de l'humanité en chaque homme et l'organisation de la

vie commune qui le permet. Tenter de définir la philosophie de la laïcité, ce n'est pas se lancer dans une profession de foi partisane, mais s'efforcer de recueillir dans le patrimoine de la pensée critique tout ce qui peut fixer les exigences et les repères d'un tel pari.

Descartes et Spinoza, Kant et Hegel, Condorcet et Marx, mais également Locke et Hume, Averroès et Bayle, Nietzsche et Sartre, pour ne citer qu'eux, s'inscrivent dans un tel patrimoine. Si chaque penseur semble mettre l'accent sur un registre d'émancipation, et paraît de ce fait insuffisant, il faut s'attacher à montrer l'importance de ce registre au regard de ce qui lui fait obstacle. Et esquisser l'architecture d'une dialectique générale des émancipations, où chacune prend sa place, même s'il faut assigner alors ses éventuelles limites. On se souvient que pour redresser un bâton tordu on le courbe dans l'autre sens. Ainsi, une démarche qui peut paraître unilatérale et abstraite au mauvais sens du terme reçoit son sens authentique. Voir les choses ainsi, c'est échapper à l'éclectisme sans principe et rendre raison de l'apport de chaque grande philosophie à une pensée de la liberté universelle.

Par exemple, si Descartes insiste sur le caractère fondateur du sujet pensant et de la conscience libre qui le définit, c'est pour contester le principe d'autorité dont dérivent bien des obscurantismes. Le principe de raison et de libre examen, source d'émancipation des individus comme des sociétés, doit quelque chose d'essentiel à cette philosophie, qui étend l'expérience intérieure de la liberté à la conduite de la vie. Et si Spinoza fait observer que la puissance de comprendre se proportionne à la puissance d'agir qu'elle nourrit à son tour, c'est pour rappeler que le sujet libre et maître de ses pensées ne se construit que dans les conditions qui favorisent son accomplissement. Deux démarches qu'on oppose trop souvent, alors qu'elles ont toutes les deux leur vérité, car elles rendent manifestes des exigences également légitimes.

Au cœur de la laïcité, il y a d'abord l'idée de générosité, telle que Descartes la définit et telle que Spinoza la reprend pour en faire un principe de concorde active. Selon cette idée, l'homme s'affirme comme tel dans le libre usage qu'il fait des choses qu'il n'a pas d'abord choisies, et dans le courage d'assumer cette liberté. Ce qui le situe par principe au-dessus des coutumes et des croyances particulières, des appartenances et des intérêts exclusifs. Cette transcendance lui permet de garder la maîtrise de ses pensées et d'assumer toute croyance avec la distance intérieure dont les stoïciens faisaient le principe même de la liberté. La générosité, qui délivre en quelque sorte du soi subjectif, peut alors ouvrir l'individu à la société. La liberté prend sens pour l'autre comme pour soi-même, et l'égalité ainsi affirmée vivifie le lien social pour qu'à son tour il nourrisse l'accomplissement individuel.

Bref, oser pour l'autre ce que l'on veut pour soi, c'est se délier suffisamment de ses appartenances pour que l'universel soit à la fois horizon et source d'humanité. Cette générosité est le meilleur antidote contre le fanatisme et l'intolérance, mais également contre toute volonté de privilèges revendiqués au nom d'une option spirituelle particulière. Dans une telle perspective, la refondation laïque du lien civique et politique décline comme naturellement ses principes : liberté de conscience, égalité de tous, universalité de la loi commune et des institutions publiques, dévolues au seul bien commun.

A l'heure où la diversité dérive en mosaïque de particularismes exclusifs, la question du lien social et civique est devenue essentielle. Dans sa *Sixième Lettre écrite de la montagne*, Rousseau déjà posait la question : qu'est-ce qui fait que l'Etat est un ? L'Etat, il l'entendait comme la *polis*, la *civitas*, la communauté politique où l'homme privé s'accomplit en citoyen et s'universalise sans abdiquer pourtant la particularité en laquelle il s'éprouve et se reconnaît d'abord. Transposée, cette approche prend une singulière actualité, resserrée dans une question vive : comment vivre les différences sans s'aliéner à elles, sans hypothéquer la possibilité d'un monde commun ? La laïcité répond sans ambiguïté à cette question. Elle définit un principe d'union qui délie.

Union du *laos*, c'est-à-dire du peuple pris comme un tout, sans privilège ni préséance d'une partie de ceux qui le composent. Liberté-égalité-universalité : tel est le triptyque qui résume la philosophie de l'idéal laïque.

La laïcité n'est pas une option spirituelle parmi d'autres, mais ce qui permet aux différentes options spirituelles de vivre sans conflit, dans un horizon d'universalité. Celui-ci dépasse et situe chacune d'entre elles, sans disparaître lui-même sous la guerre des dieux, ou sous l'affrontement des éthiques de vie. Marianne n'a pas à arbitrer les croyances ou les conceptions de la vie bonne : elle doit assurer à chacun la possibilité du choix autonome de son option spirituelle comme de son mode d'accomplissement, dans le respect de la loi commune. La sphère privée reçoit ainsi sa meilleure garantie, sans que l'Etat républicain reflue pour autant dans une version minimaliste indifférente au bien commun.

Justement, en ne se souciant que du bien commun à tous, à l'exclusion de tout privilège public d'une vision du monde particulière, Marianne a déjà fort à faire. La laïcité, c'est la mémoire vive de l'unité de l'humanité en deçà des différences, ou, dit autrement, l'horizon qu'elle préserve par-delà ces mêmes différences. Celles-ci ne sont donc pas niées, mais invitées à observer un certain régime d'affirmation, compatible avec l'unité de la loi commune qui est garante d'égalité.

L'union laïque appelle, avec Spinoza et Hegel, une nette séparation de l'Etat et des « ministres du culte » ou des Eglises. Son corollaire est la distinction de la sphère publique et de la sphère privée, également pensée par Locke et Rousseau. Elle fait signe, avec Kant, vers l'autonomie de jugement et la lucidité intérieure qui distingue le registre de la croyance et le registre de la connaissance. Elle disjoint le droit et la religion, avec Kant et Spinoza également, tout comme elle rompt le rapport obligé de la moralité et la croyance religieuse, notamment avec Hume et Diderot. Elle peut s'éclairer, par exemple avec Hegel, d'une pensée des médiations qui permettent de s'élever à l'universel à partir du particulier, sans nier celui-ci, mais en s'affranchissant de ses limites.

Ces principes ont des implications juridiques : séparation de l'Etat et de toute Eglise, neutralité de la sphère publique, qui doit rester aconfessionnelle, émancipation du droit par rapport à toute vision du monde particulière et à la normativité qu'elle imposerait. Ainsi le droit perd-il tout caractère prescriptif et s'en tient-il à une approche proscriptive : il s'agit de donner toute son amplitude à la liberté de définir l'éthique de vie personnelle, en évitant toute valorisation privilégiée, voire toute imposition, d'un modèle d'accomplissement. Michel Foucault a insisté sur une telle redéfinition de la fonction du droit : proscrire les délits et non prescrire des modèles.

La philosophie a joué un rôle décisif dans la construction de la laïcité comme idéal d'émancipation. Mesurons ce rôle. Nombreux ont été les philosophes qui ont dénoncé l'intolérance religieuse. Ils ont combattu et délégitimé sans transiger les persécutions qui en résultèrent. Au-delà, ils ont repensé les principes de l'organisation politique et sociale pour qu'elle ne puisse plus engendrer de telles violences, en pensant le droit naturel qui s'impose à toute organisation politique soucieuse de se fonder en légitimité.

Le droit naturel s'est traduit sous l'impulsion des philosophes des Lumières en droits humains proclamés, diffusés, réunis en de véritables chartes de la résistance à l'oppression. Ces chartes sont devenues souvent les fondements constitutionnels des Etats démocratiques, avec un statut de normes fondamentales dans la hiérarchie des normes. On peut l'imaginer en se demandant ce que ferait une Assemblée constituante au moment de définir les principes fondamentaux à respecter dans la mise au point des lois. La limitation du pouvoir normatif de la puissance publique fonde aussitôt le refus de toute imposition de normes religieuses. Le principe de préservation de la sphère privée va dans le même sens. Tels sont entre autres les apports majeurs de la philosophie à la conception même de l'idéal laïque.

Voir : Droit laïque ; Droits de l'enfant ; Droits de l'homme ; Ecole laïque ; Laïcité ; Liberté de conscience ; Neutralité ; Privé/public ; Tolérance ; Universel

Platon (428-348 avant J.-C.) et Socrate (470-399 avant J.-C.)

Remontons aux sources philosophiques de l'esprit de liberté qui anime l'idéal laïque. La philosophie nous aide entre autres à démêler les univers de la croyance et de la connaissance. Il s'agit en effet de concevoir leurs statuts respectifs de façon rigoureuse. Croire ou savoir ? Savoir que l'on croit, ou croire sans conscience que l'on croit ? Croire que l'on sait, ou savoir qu'on ne sait pas ? Ces questions sont essentielles dans la lucidité qui clarifie ce qui se passe dans la conscience humaine, voire dans l'inconscient. Le fanatique, lui, ne distingue rien. Sa croyance est sans distance, et la certitude qui l'anime se fait bientôt violence. Savonarole et Torquemada sont rejoints aujourd'hui par d'autres religieux fanatiques dont on connaît les tristes agissements.

Rien de plus précieux pour l'effort de lucidité qui distingue les registres de la conscience humaine que l'exemple socratique rapporté par Platon. Place à la démarche philosophique telle que les penseurs grecs l'ont mise en œuvre, et notamment la légendaire attitude intellectuelle de Socrate, toute de vigilance intérieure et de souci de lucidité sur soi comme sur le monde. La radicalité de la démarche socratique réside dans la volonté de porter à sa conscience vive le danger du faux savoir qui se prend pour vrai. D'où la décision de principe de se tenir soi-même pour ignorant, et de faire de cette ignorance la source d'une exigence de vérité intraitable en ce qui concerne les titres de tout ce qui se présente comme vrai, mais n'est peut-être que vraisemblable : les faux-semblants du vécu, les préjugés intéressés, les opinions qui se croient validées par l'usage ou l'habitude, les croyances plus ou moins rationnelles tombent alors sous le coup d'une telle exigence.

Le plus sage des hommes est bien celui qui a d'abord conscience de ne rien savoir : c'est ainsi que l'oracle de Delphes a consacré la sagesse de Socrate. La lucidité intérieure consiste donc à distinguer ce que l'on croit et ce que l'on sait. Et à comprendre les différentes façons dont la conscience se rapporte à elle-même. L'exigence socratique, légendaire et emblématique de la démarche philosophique, se heurte ainsi à tous les faiseurs d'illusions, qui usent notamment du pouvoir de la rhétorique pour produire devant un auditoire la croyance sans la connaissance, là où une démarche rationnelle ne solliciterait qu'un assentiment fondé sur la connaissance et l'exercice du jugement. Il ne s'agit pas tant de disqualifier ici le régime mental de la croyance que de le comprendre dans sa spécificité, afin d'en marquer les limites et d'en relativiser l'ascendant.

L'*Apologie de Socrate* rappellera que le premier pas dans la sagesse consiste à bien prendre la mesure de ce qu'on ignore, afin de ne pas se méprendre sur ce qu'on sait réellement et ce qu'on croit savoir. Au seuil d'une typologie des grandes options spirituelles, le rappel de cette exigence critique est essentiel. Certes, ce n'est pas spontanément que ceux qui croient se mettent ainsi à distance d'eux-mêmes pour éprouver la croyance comme telle et ne pas la confondre avec le savoir. Mais l'exigence de lucidité, et l'effort qui lui correspond, sont à rappeler d'entrée de jeu dès lors qu'il s'agit d'envisager ce qui peut fonder la coexistence d'hommes aux croyances et aux convictions diverses. Ainsi se prépare un certain régime d'affirmation des croyances, qui, étant conscientes d'elles-mêmes comme croyances, et non comme savoirs incontestables, peuvent éviter leur dérive intolérante et fanatique. Cette disposition subjective de chacun ouvre la voie à la compréhension mutuelle et à l'acceptation d'un pluralisme de convictions qui ne relativise pas l'unité du savoir objectif mais fait signe vers des principes de justice propres à permettre à des personnes aux croyances ou aux

convictions spirituelles opposées de vivre ensemble. Dans son dialogue intitulé *Gorgias*, du nom d'un prestigieux professeur de rhétorique, Platon retient pour essentielle la distinction du savoir et de la croyance.

> « Socrate. – Eh bien, allons, examinons surtout le point suivant. Existe-t-il une chose que tu appelles savoir ?
> Gorgias. – Oui.
> Socrate. – Et une autre que tu appelles croire ?
> Gorgias. – Oui, bien sûr.
> Socrate. – Bon, à ton avis, savoir et croire, est-ce pareil ? Est-ce que savoir et croyance sont la même chose ? ou bien deux choses différentes ?
> Gorgias. – Pour ma part, Socrate, je crois qu'elles sont différentes.
> Socrate. – Et tu as bien raison de le croire. Voici comment on s'en rend compte. Si on te demandait : "Y a-t-il, Gorgias, une croyance fausse et une vraie ?", tu répondrais que oui, je pense.
> Gorgias. – Oui.
> Socrate. – Mais y a-t-il un savoir faux et un vrai ?
> Gorgias. – Aucunement.
> Socrate. – Savoir et croyance ne sont donc pas la même chose, c'est évident.
> Gorgias. – Tu dis vrai.
> Socrate. – Pourtant, il est vrai que ceux qui savent sont convaincus, et que ceux qui croient le sont aussi.
> Gorgias. – Oui, c'est comme cela.
> Socrate. – Dans ce cas, veux-tu que nous posions qu'il existe deux formes de convictions : l'une qui permet de croire sans savoir, et l'autre qui fait connaître ?
> Gorgias. – Oui, tout à fait. »
>
> Platon, *Gorgias*, traduction Monique Canto-Sperber, Paris, Garnier-Flammarion, 1993,
> 454c-455a, pages 139-141.

Voir : Croyance ; Foi ; Hume ; Philosophie ; Raison ; Rationalisme

Positivisme

Le positivisme a joué un rôle dans la refondation laïque de l'Etat comme de l'école. Mais il a mauvaise presse du fait d'une confusion injuste entre positivisme et scientisme. C'est sur ce point qu'il faut relire Auguste Comte, qui récuse une telle confusion. Elle est en effet aux antipodes de sa pensée. Pour Comte, une des raisons d'être des sciences est le progrès humain et social. Dans cet esprit, la recherche scientifique doit selon lui se rapporter d'une façon ou d'une autre à l'humanité. Même la spéculation peut y tendre, car en s'affranchissant d'abord et par principe de tout utilitarisme immédiat, elle donne à la démarche explicative son exigence la plus radicale et la plus féconde. Savoir pour savoir, c'est se mettre en mesure de mieux savoir, et partant de mieux agir en connaissance de cause.

Le progrès technique indexé sur le progrès scientifique n'est véritablement progrès pour l'humanité que s'il met en jeu non telle ou telle connaissance spécialisée mais une compréhension d'ensemble propre à fonder une véritable sagesse, une lucidité authentique, incluant une prévision optimale des effets. Ainsi chaque science doit apprendre qu'elle n'est pas le dernier mot mais qu'elle reçoit sa vérité de sa place rendue consciente dans l'édifice du savoir comme tel. L'idée n'est pas nouvelle. On la trouve déjà chez Descartes, dans la première des *Règles pour la direction de l'esprit*, qui affirme qu'un savoir particulier ne vaut qu'autant qu'il contribue à une sagesse générale. Dans une telle perspective, le souci éthique et social n'est pas rencontré comme une exigence extérieure, un simple « plus » contingent par rapport à la démarche explicative. Il s'inscrit comme naturellement dans la quête d'une sagesse tout à la fois pratique et théorique.

L'héritage de la philosophie antique, sur ce point, est décisif. Il referme la parenthèse religieuse d'une disjonction de la science et de la conscience et redonne au savoir sa légitimité sociale, en rendant manifeste l'enjeu qui est le sien du point de vue pratique. D'où une vive critique de la « spécialisation dispersive », c'est-à-dire du développement débridé des savoirs spécialisés coupés de toute mise en perspective générale. Oublier l'esprit d'ensemble, c'est confondre une connaissance et la vérité.

Celle-ci ne se réduit en effet ni à un savoir spécialisé ni à une addition de savoirs : elle n'advient que par la patiente construction d'une intelligibilité du réel compris dans sa totalité comme dans son unité. Tâche complexe, certes, mais essentielle. Ainsi le biologiste pourra-t-il bien éclairer en l'homme ce qui en lui s'explique biologiquement, mais il ne dévoilera pas par là même la vérité de l'homme. Celle-ci supposera que le déterminisme biologique soit mis en situation et relativisé, par exemple au regard de la dimension éducative et culturelle de l'humanité, qui fait que le biologique n'agit plus seul, comme tel, mais médiatisé par le culturel. La sexualité humaine en est un exemple parmi d'autres.

La philosophie, dès lors, doit assumer et réaliser ce souci de mise en perspective systématique, et c'est ce qui lui donne une responsabilité toute particulière. Sans avoir jamais à se substituer aux savoirs spécialisés ni à leur dicter une ligne de conduite qui compromettrait leur autonomie méthodologique, elle fait vivre l'exigence de synthèse critique et réflexive de telle manière que le savant l'assume pour lui-même et son propre travail. Cela implique qu'il sache s'interroger constamment sur la portée et le sens de ses découvertes particulières, en cultivant la référence à l'esprit d'ensemble. Nulle pratique des sciences ne peut alors valoir si elle entend faire l'économie de la philosophie comme mise en perspective systématique. Pour dire les choses en termes kantiens, cette systématicité n'est pas d'ordre scolastique, mais proprement cosmique en ce sens qu'elle a trait à la situation de l'homme dans le monde où il vit et à l'action qu'il doit y déployer pour y accomplir son humanité…

La référence en dernière instance à l'espèce humaine, à l'*humanitas* des Latins, atteste la radicalité d'un humanisme tel que les stoïciens l'avaient conçu et pratiqué, et avec lequel le positivisme comtien renoue d'une certaine manière. Il faut donc penser l'unité de la philosophie comme esprit d'ensemble et la rapporter à l'œuvre patiente de toute la culture passée, comparable à ce que pourrait réaliser un seul homme s'il pouvait vivre assez longtemps pour se faire le dépositaire de toute la culture humaine, de ce qu'on appelait les « humanités ». En ce sens l'humanité est une, et déjà Pascal la comparait à la réalité d'une personne unique cumulant en elle les acquis des générations, chaque génération se hissant sur les épaules de la précédente afin de porter son regard encore plus loin qu'elle.

Si Comte a pu dire que l'humanité était faite de plus de morts que de vivants, c'est bien en ce sens. Nous sommes toujours des héritiers, même s'il nous appartient d'enrichir et de dépasser l'héritage. L'histoire des conquêtes culturelles, qu'elles soient celles des œuvres d'art ou celles des acquis scientifiques, réunit tous les hommes par cela même qui les élève en les nourrissant du meilleur de l'aventure humaine. L'unité de l'humanité est aussi dynamique que statique : elle n'est pas seulement celle des hommes considérés à l'échelle cosmopolitique, mais aussi et surtout celle des hommes engagés dans le mouvement de la culture universelle, travail d'autodépassement et de mise en cause des traditions particulières chaque fois que celles-ci constituent des dénis de justice et font obstacle au libre accomplissement des hommes.

La finalisation humaine du savoir n'est donc pas un simple supplément d'âme de type moral à une science qui serait par essence étrangère à ce genre de préoccupation : elle inscrit tout savoir dans la compréhension de son caractère partiel et régional et dans l'horizon d'une sagesse universelle qui rend possible son intelligibilité véritable. Jamais une telle mise en perspective ne pourra se satisfaire du pragmatisme à courte vue qui enrôle la science et la technique au service d'intérêts particuliers, ou d'une société donnée, enlisée dans les préjugés de son présent immédiat.

Emancipée de l'évolution biologique dont elle part et qu'elle dépasse, l'histoire est progression de l'humanité et devenir de l'esprit graduellement affranchi de la nature à partir de ses lois mêmes. On retrouve ici une idée force de la mise en perspective des domaines réels selon l'échelle encyclopédique des savoirs qui leur correspondent. Ainsi le processus de complexification de l'action propre aux forces

naturelles permet-il une émergence de la liberté qui met à distance le déterminisme sans le nier. Dans le passage de la sphère du vivant à celle de l'intelligence humaine et de la pensée, ce déterminisme est comme transcendé, et l'intensité des forces naturelles se relativise pour laisser la place à l'initiative libre, impliquant la volonté. L'histoire exprime et traduit pleinement ce processus, notamment par l'émancipation graduelle de l'esprit humain, qui affecte la culture comme autoproduction de l'humanité. L'ordre des choses, déterminé, doit être connu comme tel. Mais l'ordre humain, libre, ne saurait s'y résorber sous prétexte de se plier à ses lois. Dans l'histoire, la volonté agissante est initiative, et elle produit ses effets propres selon l'idée que les hommes se font de ce qu'ils doivent faire. Ici prend place toute la portée de l'éducation comme transmission de l'acquis mise en œuvre en vue de former l'autonomie intellectuelle mais aussi éthique de la personne.

L'intérêt majeur des progrès techniques ne réside pas seulement dans la facilitation des conditions de la survie, mais dans la libération véritable des potentialités les plus spécifiques à l'humanité. Art, science et philosophie peuvent ainsi incarner le libre mouvement de la conscience et de l'agir humain.

La religion elle-même peut alors délier la transcendance de la soumission fidéiste à un dieu, pour se redéployer comme libre spiritualité se cultivant dans des pratiques symboliques propres à marier le sentiment et la raison. La religion de l'humanité chère à Comte n'est pas religion en son sens traditionnel. Sans dieu personnel extérieur et supérieur, sans dérive superstitieuse, elle se propose d'unir tous les hommes dans la célébration du meilleur des conquêtes humaines, quels que soient les domaines où elles s'effectuèrent. Cette commémoration permet à l'humanité de s'éprouver dans ses œuvres, de se réapproprier le sens de son devenir, de valoir comme référence commune à tous par-delà les différences d'option spirituelle. Se souvenant de son histoire non pour se soumettre aux traditions rétrogrades mais pour prendre appui sur le récit de sa propre émancipation, l'humanité ne s'enlise pas dans une autosatisfaction narcissique, pas plus qu'elle ne se prosterne devant un dieu dominateur ou dispensant son amour selon son imprévisible bon vouloir.

Pour l'humanité en marche, se souvenir d'elle-même c'est se fortifier de la conscience de son pouvoir tout en mesurant ce qui lui manque encore pour s'accomplir davantage. Cette mesure ne peut sans doute pas se doter d'un étalon définitif, d'un modèle achevé indépassable, mais elle remplit la fonction d'une sorte d'idéal régulateur, qui donne espoir et perspective.

Voir : Comte

Précarité (selon Spinoza)

Le retour du fanatisme religieux a souvent partie liée avec la précarité existentielle des hommes, notamment lorsqu'ils sont victimes de l'injustice sociale et en viennent à désespérer du monde comme il va. Une telle situation n'est pas du ressort de la laïcité, mais elle a des conséquences évidentes par les désirs de compensation imaginaire qu'elle suscite. Nombre de religieux fondamentalistes y voient en effet l'occasion de remettre en cause toutes les conquêtes sociétales rendues possibles par la laïcisation du droit commun et l'assignation de la religion à la sphère privée. Par amalgame, la laïcisation elle-même est assimilée aux dérives du capitalisme ultralibéral, alors qu'elle n'a rigoureusement rien à voir avec elles. C'est ce constat qui conduit à solidariser l'émancipation laïque de la justice sociale. Spinoza, là encore, fournit des analyses d'une grande actualité en expliquant comment la précarité affaiblit le libre-arbitre et engendre la superstition. Un boulevard s'ouvre alors aux religieux extrémistes pour disqualifier par amalgame la modernité laïque et démocratique et

tenter d'établir ou de rétablir leur domination sur la sphère publique. Quelques éléments d'analyse inspirés par le philosophe.

Quand les hommes ne font que subir leur rapport au monde, tristesse et joie alternent en eux sans prévision possible. La crainte et l'espoir les tiraillent et les ballottent dans la mesure où ils ne font que pâtir : *« Nous sommes mus en beaucoup de manières par les causes extérieures, et, pareils aux vagues de la mer, mues par des vents contraires, nous sommes ballottés, ignorant ce qui nous adviendra et quel sera notre destin »* (Spinoza, *Ethique*, livre III, proposition 39, scolie). D'un tel état de passivité et d'expectative angoissée naissent la superstition et, plus généralement, toute la construction imaginaire de l'anthropocentrisme, du finalisme, et de l'anthropomorphisme, qui hallucine la Nature. Faibles, et ignorants des causes de leur faiblesse, les hommes accroissent leur impuissance – et redoublent leur ignorance, par l'image qu'ils se font d'une nature finalisée, régie par un Dieu transcendant et personnalisé, qui a tout agencé pour eux, mais les guette et les punit par éléments naturels interposés. Peur et superstition s'imposent alors, à rebours de la maîtrise des pensées et des actes que rend possible l'accomplissement de soi. Spinoza voit en effet dans cet accomplissement équilibré la meilleure prévention possible contre les dérives superstitieuses et les dangers qui en résultent du fait de la volonté de pouvoir des fanatiques religieux :

> « Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un dessein arrêté ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais prisonniers de la superstition. Mais souvent réduits à une extrémité telle qu'ils ne savent plus que résoudre, et condamnés, par leur désir sans mesure des biens incertains de fortune, à flotter presque sans répit entre l'espérance et la crainte, ils ont très naturellement l'âme encline à la plus extrême crédulité ; est-elle dans le doute, la plus légère impulsion la fait pencher dans un sens ou dans l'autre, et sa mobilité s'accroît encore quand elle est suspendue entre la crainte et l'espoir, tandis qu'à ses moments d'assurance elle se remplit de jactance et s'enfle d'orgueil. »
>
> Spinoza, *Traité théologico-politique*,
> traduction Charles Appuhn (préface), Garnier-Flammarion, 1965, page 19.

C'est une telle logique de survie apeurée, où faiblesse existentielle et ignorance entrent en réciprocité, que les théologiens captent et mettent à profit, en entretenant la superstition et en étayant par elle une puissance toute temporelle. L'asservissement théologico-politique des consciences prend alors le relais du délire par lequel les hommes éperdus croient pouvoir être aimés de Dieu afin d'échapper aux incertitudes de la situation où ils se trouvent. *« De la sorte ils forgent d'innombrables fictions et, quand ils interprètent la Nature, y découvrent partout le miracle comme si elle délirait avec eux. »* On le voit : l'usage de la raison est ici absent, et le vécu s'organise selon un régime qui ne se contente pas d'en être dépourvu, mais en suscite même la haine. Rivés à la peur, les hommes *« déclarent la Raison aveugle […] et traitent la sagesse humaine de vanité ; au contraire, les délires de l'imagination, les songes et les puériles inepties leur semblent être des réponses divines […] Voilà à quel point de déraison la crainte porte les hommes »*. Et Spinoza ne manque pas de souligner que cette déraison même ouvre un champ de domination sans partage au régime théologico-politique de la monarchie. *« Le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut »* (*idem*).

Principe d'autorité ou principe de raison

« La Bible l'a dit. » Voilà le fin mot du dogmatisme religieux, qui tient lieu d'argument pour faire taire la raison et la science. « *Aristoteles dixit* » (*« Aristote l'a dit »*). Voilà le fin mot de la scolastique médiévale qui brandissait le principe d'autorité contre le principe de libre examen et de raison chaque fois qu'une découverte nouvelle, une théorie explicative inédite risquaient d'ébranler le corpus des dogmes établis.

L'Eglise conjugua Aristote et la Bible pour accréditer une vision du monde géocentrée et anthropocentrée, prisonnière à la fois des apparences sensibles et des récits mythiques des deux Testaments.

Un retour réflexif sur l'usage obscurantiste de la croyance et sur le principe d'autorité qui en est le corrélat rappellera ici l'apport cartésien et celui des Lumières. Au premier rang, la critique du principe d'autorité, un des héritages majeurs du rationalisme cartésien. La première règle de la méthode fixe à cet égard les principes : *« Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle »* (René Descartes, *Discours de la méthode*, II). Le même texte tire alors la conséquence critique radicale à l'égard de toute opinion simplement reçue ou imposée : « […] pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. »

La philosophie, avec Descartes comme avec Platon, mise sur les ressources de la lumière naturelle. Mais elle doit s'assortir, selon Kant, d'une élucidation différentielle des différents types d'adhésion de la conscience à une représentation donnée. Ainsi l'esprit des Lumières ne récuse-t-il pas toute croyance, mais s'attache à distinguer la croyance de la connaissance, la conjecture de la certitude objective, l'opinion du savoir. On appelle tout simplement lucidité cette distinction intérieure qui fait que les êtres humains ne se méprennent pas sur leurs représentations et en saisissent la portée réelle non seulement sur le plan théorique mais aussi sur le plan pratique.

Voir : Bayle ; Condorcet ; Descartes ; Platon ; Raison ; Rationalisme ; Spinoza ; Tolérance

Privé/public

La religion n'engage et ne doit engager que les croyants. Elle est donc particulière, car référée à certains hommes et non à tous. C'est ce constat qui l'assigne à la sphère privée, au sens juridique, ce qui ne l'empêche nullement d'avoir une dimension collective et pas seulement individuelle. Il en va de même pour l'humanisme athée, option spirituelle privée. Le découplage entre pouvoir politique et religion est aussi découplage entre pouvoir politique et athéisme. La laïcité repose sur ce découplage, que garantit la séparation laïque.

Pour fonder la critique de toute extension totalitaire du périmètre des lois et de l'Etat, Jean-Jacques Rousseau intitule un chapitre du *Contrat social* « Des bornes du pouvoir souverain » (*Du contrat social*, livre II, chapitre 4). Il y distingue deux dimensions de l'individu. D'une part la *personne publique*, c'est-à-dire le membre de la communauté politique souveraine appelée aussi Etat. D'autre part la *personne privée*, c'est-à-dire l'être humain libre irréductible à cette dimension publique et indépendant d'elle sur le plan du droit. Cette sphère privée n'est définie comme telle qu'au regard du risque d'une intervention illimitée de la sphère publique, et non pour affirmer une vision individualiste de l'existence humaine. D'ailleurs, elle peut avoir un caractère collectif et pas seulement individuel. Par exemple, si les adeptes du culte de Vénus se réunissent dans un quartier urbain pour célébrer leur déesse et construire une théologie de la beauté aimante et aimée, une telle réunion reste de caractère privé, au sens où elle n'engage que certaines personnes. Si ensuite les vénusiennes et vénusiens demandent l'autorisation de manifester sur la voie publique, cette autorisation sera soumise aux conditions prévues par la loi pour assurer l'ordre public. De ce que les vénusiennes et vénusiens manifestent dans l'espace public il ne résulte nullement que leur culte doit jouir d'un statut de droit public et des éventuels avantages qui lui sont

liés.

Il faut remarquer ici que, contrairement à l'interprétation individualiste unilatérale que certains économistes donnent de la sphère privée afin de récuser par avance toute régulation étatique correctrice de la vie économique, le partage proposé par Rousseau n'implique *a priori* aucune négation de la dimension sociale de l'humanité. Maîtres de leur conscience, et de tout ce qui n'a aucun impact sur la vie commune, les individus ne sont pas pour autant fermés à l'intersubjectivité, ni au dialogue avec autrui, ni au caractère essentiel de la citoyenneté. La sphère privée ressortit à une délimitation juridique dont le but est à la fois de la protéger et de la garantir contre tout empiètement.

La ligne de démarcation entre privé et public reste donc nette si l'on retient le critère de la quantification. Dans un Etat de droit, les lois sont destinées à régir les rapports de tous les êtres humains qui composent cet Etat. La notion d'ordre public est ici très claire, en ce qu'elle correspond à cette dimension universelle. A noter qu'elle met en jeu des principes de droit qui comme tels ne peuvent être arbitraires. Dans ce même Etat, si un groupe de personnes choisit librement un culte ou une philosophie, cela ne doit engager que lui et par conséquent reste d'ordre privé. Le privé, ici, s'établit au niveau du singulier et du particulier. Ainsi comprise, la distinction privé/public vaut référence contre toute tentation despotique : *« le souverain, de son côté, ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté »* (Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, livre II, chapitre 4). Cette abstention correspond à ce que Hobbes appelait le silence de la loi. La loi doit se taire lorsqu'une action relève de la liberté de la sphère privée. Et si à cette liberté on associe l'égalité pour faire advenir l'égaliberté, le silence de la loi recouvre également le fait qu'elle ne doit prévoir aucun avantage particulier pour ce qui est d'ordre privé.

Benjamin Constant semble lire un peu vite le *Contrat social* lorsqu'il reproche à Rousseau d'avoir fourni des armes à la tyrannie. Il construit son commentaire comme si la distinction entre personne privée et personne publique n'y existait pas. D'où le contresens majeur qui va inaugurer la *doxa* d'un Rousseau père du totalitarisme. L'aliénation fondatrice est alors celle de l'« individu » tout entier, alors que Rousseau précise bien que seul ce qui importe à l'usage de la communauté doit être aliéné dans le « contrat social », et en assigne l'extension à une partie de l'individu seulement, et de sa sphère d'action : la personne publique. La référence du titre aux « bornes du pouvoir souverain » indique d'ailleurs suffisamment qu'il s'agit bien de poser des limites.

Benjamin Constant croit devoir revendiquer contre Rousseau lui-même ce que pourtant ce dernier a clairement posé comme principe de délimitation de la souveraineté. Bien compris, ce principe signifie que la majorité ne peut légiférer que dans certaines limites. Ainsi, pour l'exemple, une majorité de catholiques, ou de musulmans, ne peut établir que sa confession doit s'imposer à tous, ou jouir de privilèges, si du moins l'on considère que le choix éventuel d'une confession par un particulier est du seul ressort de sa sphère privée. Un tel choix ne peut donc relever d'aucune intervention de la puissance publique, et le souci de respecter l'égalité autant que la liberté requiert qu'il ne soit pas prétexte à discriminations, qu'elles soient positives ou négatives. Benjamin Constant le dit clairement : *« L'assentiment de la majorité ne suffit nullement dans tous les cas pour légitimer ses actes : il en existe que rien ne peut sanctionner ; […] elle serait la nation entière, moins le citoyen qu'elle opprime, qu'elle n'en serait pas plus légitime »* (*Ecrits politiques*, présentés par Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, « Folio », 1997, page 313). Dans un autre texte, Benjamin Constant semble redécouvrir le principe de la limitation du champ d'action de l'instance politique souveraine :

> « L'universalité des citoyens est le souverain, dans ce sens que nulle fraction, nulle association partielle ne peut s'arroger la souveraineté, si celle-ci ne lui est pas déléguée. Mais il ne s'ensuit pas que l'universalité des citoyens, ou ceux qui par elle sont investis de la souveraineté, puissent disposer souverainement de l'existence des individus. Il y a au contraire une partie de l'existence humaine qui, de toute nécessité, reste individuelle et indépendante, et qui

est de droit hors de toute compétence sociale. »

Benjamin Constant,
De la souveraineté du peuple, 1815,
pages 312-313.

Le propos de Constant peut être comparé à celui de Rousseau, qui, une cinquantaine d'années avant lui, ne disait pas autre chose :

« Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes. On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela qui importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge cette importance. »

Jean-Jacques Rousseau,
Du contrat social, livre II, chapitre 4.

On ne peut juger la clause finale inquiétante que si l'on oublie deux choses. D'une part, le « souverain » n'est chez Rousseau que le *peuple* lui-même, se donnant à lui-même sa propre loi. D'autre part, se situant du point de vue du droit, Rousseau précise qu'une extension illégitime de l'intervention étatique est aussi absurde qu'inconcevable. Cela voudrait dire en effet que le peuple s'inflige à lui-même, arbitrairement, une « chaîne inutile à la communauté ». Un tel masochisme est absurde.

Constant, sans doute déjà obsédé par le risque d'un Etat qui s'immiscerait dans la vie économique pour y contrebalancer les rapports de force spontanés de la société civile, néglige ce point pourtant décisif et veut lire Rousseau comme un fauteur de tyrannie, oubliant l'avertissement formulé par l'auteur du *Contrat social*, et qui vient d'être rappelé :

« Rousseau […] a fait de son *Contrat social*, si souvent invoqué en faveur de la liberté, le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme. Il définit le contrat passé entre la société et ses membres, l'aliénation complète de chaque individu avec tous ses droits et sans réserve à la communauté. »

Benjamin Constant, *Ecrits politiques*,
op. cit., page 313.

Constant, à propos de la religion, énonce pourtant sans équivoque une conception qui l'assigne à la sphère privée que Rousseau soustrait à la normativité politique :

« L'autorité ne doit jamais proscrire une religion même quand elle la croit dangereuse. Qu'elle punisse les actions coupables qu'une religion fait commettre, non comme actions religieuses, mais comme actions coupables : elle parviendra facilement à les réprimer. Si elle les attaquait comme religieuses, elle en ferait un devoir, et si elle voulait remonter jusqu'à l'opinion qui en est la source, elle s'engagerait dans un labyrinthe de vexations et d'iniquités n'ayant plus de terme. Le seul moyen d'affaiblir une opinion, c'est d'établir le libre examen. Or, qui dit examen libre dit éloignement de toute espèce d'autorité, absence de toute intervention collective : l'examen est essentiellement individuel. »

Benjamin Constant, *Ecrits politiques*,
op. cit., page 479.

Voir : Egaliberté ; Egalité ; Loi de 1905 ; Neutralité ; Option spirituelle ; Séparation laïque ; République

Pureté du sang

Comment une religion peut-elle produire du racisme ? Il est permis de se poser la question lorsque l'histoire d'un des pays les plus marqués par le catholicisme, l'Espagne, nous apprend un épisode terrible concernant le rejet des juifs et des musulmans au nom de la seule foi qui vaille.

Un peu d'histoire. L'occupation arabe en Espagne dure de 711 au 2 janvier 1492, date à laquelle Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille (*los Reyes Católicos*) reprennent Grenade à Boabdil, dernier roi musulman encore présent dans la péninsule.

Sous la domination arabe, les fidèles des trois monothéismes ont coexisté, notamment à Cordoue, à Grenade, à Séville, et un peu partout. Certes l'islam est privilégié par les rois arabes, mais pas au point d'interdire les cultes juif et chrétien. Vient la Reconquista, sorte de croisade intérieure. Saint Jacques, pèlerin de paisible figure, se fait cavalier, en guerre contre les « maures », qu'il pourfend allégrement avec l'épée de la croix. Dans la cathédrale de Santiago de Compostela, une statue polychrome de Gambino le représente taillant en pièces des soldats musulmans. La guerre de religion double la guerre de reconquête. Au pied de son cheval, les « Sarrasins » agonisent ou demandent grâce. Jugeant un tel spectacle peu engageant pour les pèlerins venus célébrer le bon saint Jacques *romero*, pèlerin en marche avec une bible à la main, les autorités religieuses ont disposé des fleurs destinées à cacher tant bien que mal les victimes sanguinolentes du guerrier du Christ. Repentance ? Ou souci de se rendre plus présentable ?

Quant aux juifs, plutôt nombreux en Espagne, ils jouissent d'abord d'une certaine tolérance et jouent un rôle non négligeable dans l'administration officielle du royaume. Comment les choses vont-elles basculer dans l'horreur ? Au point de départ, l'antijudaïsme religieux, porté à son paroxysme par l'Eglise catholique, notamment en Espagne et au Portugal. Rien de raciste pour l'instant, mais une intolérance radicale paradoxalement engendrée par une religion dite d'amour. Puis viennent des difficultés économiques qui pèsent sur le peuple, généralement catholique de longue date. L'intolérance religieuse fournit le prétexte, et le ressentiment social l'occasion. Cela suffit pour déclencher les premiers massacres. En 1391, à Séville, Cordoue, Ciudad Real, Tolède, Burgos, Valence ont lieu des massacres de juifs, qui font des centaines de morts. Nombre de survivants vont se convertir par peur. Le mal raciste a pris naissance, à partir de l'antijudaïsme religieux, qui glisse vers l'antisémitisme.

Une alternative se présente alors dans toute sa cruauté aux juifs et aux musulmans : se convertir ou partir. Et pour qui refuse, une seule perspective : mourir… Telle est la forme aiguë de la violence au nom d'une religion. Au XIII^e^ siècle, des confréries militaires de Jaén, entre autres, recommandent à leurs membres de ne pas mélanger leur sang avec celui des infidèles *neoconversos*, c'est-à-dire nouvellement convertis. L'intolérance religieuse commence à fournir un exutoire mortifère au ressentiment social. De violents troubles vont éclater en 1449 à Tolède au moment où un impôt est levé pour financer la guerre de la Castille contre l'Aragon. Le peuple de Tolède se révolte, et la rumeur rend responsable Alonso Cota, juif converti qui serait à l'origine de la ponction fiscale. Pedro Sarmiento, alcade (maire) de la ville, mène l'insurrection et révoque par décret tous les nouveaux *conversos* des postes publics de Tolède. Juges, employés publics, administrateurs sont victimes de cette chasse aux sorcières. On commence à répandre l'idée qu'il ne faut pas se marier avec les *conversos* ni avoir de rapports avec eux. On abandonne ici les formes classiques de prosélytisme. La révolte aveugle inspirée par le ressentiment social et bientôt le bras armé du pouvoir politique font naître la terreur.

Les théologiens entament une controverse. Certains défendent les *conversos* en invoquant une épître de Paul qui stipule l'égalité de tous les convertis : « Toute personne baptisée entre dans le Christ du fait de son baptême et dès lors il n'y a plus ni juif, ni gentil » (Epître aux Galates 3, 27-28). D'autres soutiennent au contraire le décret discriminatoire de Tolède. Ainsi, en 1459, le franciscain Alonso de Espina réclame une enquête méthodique (*inquisitio*) sur les *neoconversos* et une condamnation au bûcher pour ceux qui pratiqueraient en cachette leur ancien culte.

Un peu plus tard, Isabelle la Catholique, qu'il est question de canoniser de façon récurrente, se met en tête de faire du catholicisme la seule religion du royaume reconquis. Le glaive séculier ne sert plus seulement d'auxiliaire. Il devient l'outil de la conversion extorquée, sans égard pour l'authenticité spirituelle d'un tel ralliement. Une logique de l'apparence et de l'hypocrisie se met sciemment en place, alors que les

théologiens savent bien – et ils l'ont dit – qu'une conversion obtenue par la menace n'a aucune valeur ni aucune réalité véritable. C'est une commodité, si l'on peut dire, et elle condamne à la duplicité, ce qui bien sûr est le contraire de la foi authentique. Ce n'est pas ainsi que l'on obtient davantage de « fidèles » au sens étymologique du terme.

Des juifs s'exilent. D'autres s'inclinent et se convertissent. Les *conversos* vont rester en Espagne, et y vivre, ou du moins tenter de le faire, en donnant le change. Ils finiront par s'intégrer, peut-être. Jusqu'au jour où le soupçon renaîtra, à l'occasion de souffrances sociales qui se chercheront un bouc émissaire, un coupable trop évident. La pauvreté ou même la jalousie dicteront la rumeur infamante, l'accusation compensatoire, et pour finir l'ignominie d'une exigence. Exiger d'un être humain qu'il justifie ce qu'il est. Comme si sa seule faute, pour paraphraser Calderón de la Barca, était d'être né (voir *La vie est un songe*). Justifier son état de chrétien par des généalogies introuvables ou difficiles à établir, avec la souffrance d'avoir à justifier d'où l'on vient et de montrer patte blanche à tout propos. Tout cela devant l'Inquisition qui s'en donne à cœur joie dans la traque des faux et des vrais convertis, suspects malgré tout car ils sont ce qu'ils sont : juifs ou arabes, avant d'être devenus par force néochrétiens. On éprouve un haut-le-cœur devant l'absurdité ainsi muée en cruauté. Où est l'amour de l'autre, litanie religieuse enfouie sous l'irrespect de la simple humanité de l'autre ?

Certains hommes sont donc ou seraient impurs. Les *neocristianos* (« néochrétiens »). D'ailleurs, se sont-ils vraiment convertis ? Ont-ils abandonné tout culte de leur ancienne confession ? Certains sont riches, ou simplement aisés. Alors que de « bons Espagnols », catholiques sans contestation possible, *viejos cristianos*, sont pauvres… Il n'en faut pas plus pour que la rancœur, passion triste, fasse son œuvre. Cette enquête sur la pureté du sang vise les juifs convertis au christianisme, et dans une moindre mesure les musulmans. L'argument de la pureté, comme on sait, est habituel dans le racisme, la xénophobie, la haine de la différence. Le sang pur, non mêlé chimiquement de quelque substance inférieure, devient critère de repérage. Il est temps de ficher les êtres humains. La forme radicale de l'intolérance religieuse conduit donc à une *inquisitio* qui bientôt vise une identité de type biologique, impossible pourtant à établir. Voici venir le présupposé qui solidarise une origine ethnique et une religion rejetée comme inconvenante. L'enquête, telle qu'elle est conduite, ne présente guère de garanties pour les malheureux suspects. Qu'en-dira-t-on, ouï-dire, rumeurs se conjuguent alors avec les préjugés ordinaires et prennent souvent le relais de ressentiments obscurs, de jalousies inavouées, pour soulager des insatisfactions.

L'épisode de la pureté du sang, de la *limpieza de sangre*, exigée des Espagnols qui aspirent à d'importantes fonctions civiles ou ecclésiastiques, est une des hontes de l'histoire du national-catholicisme espagnol. Une honte comparable au zèle des collaborateurs qui, en France, sous l'occupation nazie, organisèrent la dénonciation puis le transfert des Juifs aux autorités allemandes. Le sinistre épisode dure longtemps : trois siècles et demi, entre la fin du XV^e^ siècle et le milieu du XIX^e^ siècle.

De cela, bien sûr, la religion comme telle n'est pas responsable, mais le fait qu'elle soit devenue une référence politique institutionnalisée et une occasion de répression est évidemment en cause. Se soucierait-on de la différence entre les « vieux chrétiens » et les « néochrétiens » si aucune norme religieuse n'était imposée par le truchement du pouvoir politique et des lois qu'il édicte ? L'hostilité catholique au judaïsme et à l'islam va se muer insensiblement en hostilité aux Juifs et aux Arabes, gratifiés d'appellations péjoratives : marranes pour les juifs (en espagnol, *marranos* veut dire « cochons », rien que cela…) et morisques pour les Arabes (en espagnol, *moriscos*, diminutif péjoratif de *moros*, « maures »). On peut rappeler que les interdictions professionnelles en fonction de l'origine ethnico-religieuse ont également fait partie des discriminations nazies.

Voir : Antijudaïsme ; Antisémitisme ; Conversion ; Marranes

Rabaut Saint-Etienne, Jean-Paul (1743-1793)

Né à Nîmes le 14 novembre 1743, Jean-Paul Rabaut meurt le 5 décembre 1793 à Paris. Il est fils d'un pasteur protestant, Paul Rabaut. Il fait des études au collège de Lausanne et rentre en France après avoir adopté le pseudonyme de Saint-Etienne. Consacré pasteur en 1764, il s'engage dans des prédications remarquées et indispose les synodes par la radicalité de ses idées. En 1779, il publie en Hollande un roman historique militant, où il dénonce la persécution des protestants en France, *Le Vieux Cévenol*. C'est en 1785 qu'il a l'occasion d'intervenir auprès des autorités royales. Son action, soutenue par Malesherbes, débouche sur un édit de tolérance en 1787. Les réformés jouissent désormais de leur état civil, mais, aux yeux de Rabaut, ce n'est pas suffisant, car ils restent dans une situation de dominés par rapport à la religion catholique.

Le 27 mars 1789, Rabaut est élu député du tiers état. Il va pouvoir défendre la liberté de conscience et l'égalité de droits des citoyens, dont il réclame l'application aux réformés. Il juge la tolérance humiliante, puisqu'elle fait dépendre la liberté du bon vouloir du roi en donnant à la puissance dominante, catholique, le pouvoir discrétionnaire d'autoriser ou non le culte protestant. Aux côtés de Sieyès et de Mirabeau, il va jouer un rôle très important dans la Constituante, dont il est élu président le 14 mars 1790, au grand dam des catholiques.

Les protestants simplement « tolérés » par les catholiques, les athées tout juste « tolérés » par les uns et les autres ne jouissent pas de la plénitude de l'égalité, et on donne à entendre que leur option n'est pas la bonne, mais qu'on peut bien la « supporter », un peu comme on supporte une souffrance (sens du verbe latin *tolerare*). La liberté de conscience est-elle de même portée pour le dominé que pour le dominant lorsque le choix auquel elle aboutit est ainsi stigmatisé par rapport à l'option officielle ? La réponse ne fait pas de doute, et ce quelle que soit la nature de la doctrine de référence.

Le propos du pasteur Jean-Paul Rabaut, dit Rabaut Saint-Etienne, constitue la critique décisive des présupposés qu'enveloppe une problématique juridique de la tolérance. C'est à l'occasion de la discussion préparatoire à la rédaction définitive de la Déclaration des droits de l'homme qu'il intervient, le 22 août 1789, à l'Assemblée constituante, notamment dans le cadre de l'élaboration des futurs articles 10 et 11. Il se réfère aux limites de l'édit de tolérance de 1787, qui maintenait les « non-catholiques » dans une situation subalterne, et surtout faisait apparaître leur liberté comme une sorte de permission accordée, donc dérivée d'un bon vouloir, et à ce titre toujours seconde, précaire et sujette à remise en cause.

On retrouve ici une idée chère à Rousseau, à Diderot et aux philosophes du droit naturel : la liberté est première, consubstantielle à l'humanité, et ne saurait relever de l'arbitraire du prince. En ce sens, tolérance et intolérance sont d'un autre âge. On remarquera que cette critique du droit qui érige la tolérance en discrimination

juridique prend toute sa portée et son actualité chaque fois qu'une conviction spirituelle se trouve privée des avantages dont jouit la religion officielle. Elle ne rejette pas la tolérance comme disposition éthique à admettre qu'une autre personne puisse avoir une autre conviction que la mienne, car une telle disposition est facteur de paix dans la société civile. Mais elle s'insurge contre l'inégalité implicitement instaurée lorsque l'on fait dépendre de l'autorité publique un pouvoir d'accorder ou de refuser une liberté qui ne doit reposer que sur la reconnaissance inconditionnelle des droits fondamentaux de tout être humain.

Voici un extrait représentatif de la pensée de Rabaut, exprimée dans un discours dans lequel il ne mâche pas ses mots. A l'horizon s'esquisse la laïcité comme égale liberté, conjuguant liberté de conscience de l'homme en tant qu'homme, et stricte égalité des droits, quelle que soit la conviction adoptée.

> « Messieurs, ce n'est pas même la tolérance que je réclame ; c'est la liberté. La tolérance ! le support ! le pardon ! la clémence ! idées souverainement injustes envers les dissidents, tant qu'il sera vrai que la différence de religion, que la différence d'opinion n'est pas un crime. La tolérance ! Je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne, ceux que le hasard souvent et l'éducation ont amenés à penser d'une autre manière que nous. […]
>
> Je demande donc, Messieurs, pour les protestants français, pour tous les non-catholiques du royaume, ce que vous demandez pour vous : la liberté, l'égalité de droits. Je le demande pour ce peuple arraché de l'Asie, toujours errant, toujours proscrit, toujours persécuté depuis près de dix-huit siècles, qui prendrait nos mœurs et nos usages, si, par nos lois, il était incorporé avec nous, et auquel nous ne devons point reprocher sa morale, parce qu'elle est le fruit de notre barbarie et de l'humiliation à laquelle nous l'avons injustement condamné. […]
>
> Je demande pour tous les non-catholiques ce que vous demandez pour vous : l'égalité des droits, la liberté ; la liberté de leur religion, la liberté de leur culte, la liberté de le célébrer dans des maisons consacrées à cet objet, la certitude de n'être pas plus troublés dans leur religion que vous ne l'êtes dans la vôtre, et l'assurance parfaite d'être protégés comme vous, autant que vous, et de la même manière que vous, par la commune loi. »
>
> Jean-Paul Rabaut Saint-Etienne,
> discours à l'Assemblée nationale, 23 août 1789.

Voir : Tolérance

Raison

Faculté de distinguer le vrai et le faux, la raison est par excellence ce que Descartes appelle la « lumière naturelle ». Une telle lumière, présente en tout homme, constitue un pouvoir de connaître autonome, en principe distinct des autres facultés, même s'il est lié à elles. Savoir réfléchir dans le silence des passions, dans la mise à distance des fascinations de l'expérience sensible, ou de l'imagination, c'est être

capable d'accéder au vrai, à ce qui existe indépendamment de nos tourments subjectifs et de nos intérêts immédiats. La raison se dédouble alors en raison théorique, ou cognitive, et en raison pratique, tournée vers l'action.

La raison théorique ne se réduit pas au calcul scientifique ou technique des savants et des ingénieurs, ni au savoir-faire pragmatique des habiles en tout genre. Elle peut produire des théories explicatives concernant la réalité, mais aussi des conceptions philosophiques générales où le sens de chaque savoir est interrogé. En affirmant l'existence d'une raison pratique conçue comme faculté morale, Kant livre une conception ample de la raison et de son rôle. La raison n'est pas seulement la faculté de recherche des moyens, mais aussi la faculté de définition des fins de l'action, comme le rappelle Aristote au début de l'*Ethique à Nicomaque*.

Quelle est la fin que nous poursuivons pour elle-même ? Et quelles sont les fins que nous poursuivons en vue d'autre chose qu'elles-mêmes ? Les êtres humains, qui pensent leur vie pour mieux la vivre, peuvent-ils se dispenser de poser de telles questions ?

Savoir hiérarchiser les buts de l'action selon leur degré d'importance relève de la raison. Et c'est la raison qui me permet de m'élever à la volonté générale, en en distinguant mon intérêt particulier. Bref, la raison, pourvu qu'elle soit mise en œuvre avec méthode et maîtrise, permet de conduire la vie en conduisant les pensées. Elle procure ainsi à tout homme la possibilité de définir son éthique de vie, de participer en tant que citoyen à l'organisation de la vie commune. Fondement de liberté personnelle et de maîtrise éthique, elle n'invalide pas la religion, mais la rend facultative.

C'est pourquoi nombre de théologiens des diverses confessions s'attachent à la critiquer, à exagérer ses limites, voire à en inspirer la haine. L'encyclique de Jean-Paul II *Fides et ratio* (« Foi et raison ») ne va pas jusque-là, mais elle définit la raison de façon réductrice, par exemple en passant sous silence sa portée morale. Et c'est ainsi qu'elle pose en regard la valeur supposée de la foi pour en combler l'incomplétude supposée.

Condorcet, lui, voulait que l'instruction publique et laïque rende « la raison populaire ».

Voir : Autonomie ; Croyance ; Fanatisme ; Foi ; Instruction publique ; Principe d'autorité ; Rationalisme

Rationalisme

On dit souvent que la laïcité s'appuie sur un culte irraisonné de la raison, quasiment divinisée pour les besoins de la cause. Il n'en est rien. En fait un tel reproche atteste une sorte d'obsession du schéma religieux. La raison n'est pas une entité que l'on pourrait personnifier ni une quelconque déesse. Présente en tout homme comme disposition innée, ainsi que l'affirme Descartes dans la première phrase du *Discours de la méthode*, elle se développe dans la psychogenèse comme une faculté d'observer, de mettre en rapport, de saisir les constantes et les lois. Elle advient par un processus qui fait s'accomplir les potentialités humaines. C'est donc en termes de *passage*, et non de jouissance première d'une raison pure déjà formée, qu'il faut penser l'avènement d'une rationalité en acte, capable d'éclairer le réel et la conduite de la vie qui doit s'y inscrire. D'où l'importance de l'instruction, autoéducation de la puissance de penser.

Il faut pour cela s'affranchir du cercle vicieux de la superstition qui marque d'abord la dépendance de l'humanité par rapport à un monde qu'elle ne comprend pas, qui lui fait peur, et qu'elle ne perçoit qu'à l'aune de ses attentes plus ou moins inquiètes et fébriles. Une transition s'opère dès que les premières connaissances montrent le chemin d'un autre rapport au monde. Découvrir le vrai, ne serait-ce que sur un point

d'abord mystérieux, c'est comme entrevoir l'intérieur de la réalité, cesser de la saisir comme un spectacle plus ou moins imprévisible et angoissant. Le chemin du savoir n'efface pas l'imagination et les affections, mais il délivre la conscience de leur omniprésence.

La religion elle-même, lorsqu'elle persiste, peut alors changer de statut. La référence à une puissance transcendante cesse d'être absorbée par la peur et la superstition pour devenir méditation sur la condition humaine, réflexion sur la finitude, et interrogation sur le sens. La philosophie peut tout aussi bien assumer ces orientations réflexives, sans pour autant que la religion comme telle soit invalidée. D'ailleurs, ce n'est pas ce que demande la laïcité, qui ne fait que voir dans l'option religieuse une option parmi d'autres. La rupture avec la superstition religieuse n'est pas une rupture avec toute démarche religieuse. Mais elle invite la conscience à s'engager dans le cercle vertueux de la connaissance active au lieu de rester prisonnière du cercle vicieux de la peur et de l'incompréhension des phénomènes.

Voir : Condorcet ; Descartes ; Kant ; Lucidité ; Lumières ; Platon ; Raison ; Spinoza

Relativisme

Parmi les reproches adressés à la laïcité par ses adversaires figure celui de son abstraction supposée par rapport aux données culturelles et aux héritages historiques. Or un tel reproche, devenu courant dans une certaine critique des idéaux républicains, repose sur deux méprises qu'il convient de dissiper.

La première méprise tend à confondre la culture et le droit, ou si l'on veut la culture et la politique, en oubliant de distinguer le patrimoine esthétique et affectif d'un peuple et les normes de pouvoir qui ont pu lui être associées. Attribuer à ces dernières le label « culturel », c'est potentiellement les soustraire à tout examen critique. Posture néfaste, psychologiquement explicable, dans certains cas, par le remords lié au souvenir de la colonisation, mais sans fondement rationnel. Le soupçon d'ethnocentrisme pèse encore sur toute critique d'une pratique ou d'une norme qui s'abrite sous le mot culture, mais il faut prendre garde à la dérive relativiste par laquelle on croit devoir donner des gages de son souci de liberté et de tolérance : on risque ainsi de redonner une légitimité inespérée aux traditions les plus rétrogrades.

La seconde méprise, liée d'ailleurs à la première, consiste à voir dans la laïcité un « produit culturel » et de ce fait à en suggérer la relativité. Autant dire que la pénicilline, inventée par un Ecossais, le docteur Fleming, n'a de vertu curative que pour les Ecossais, ou que l'*Habeas Corpus*, reconnu d'abord en Angleterre, ne doit valoir que pour les Anglais. Il n'y a pas si longtemps, certains dirigeants chinois avaient soulevé l'indignation en affirmant que les droits de l'homme, reconnus en Occident, n'avaient pas de valeur pour la Chine, compte tenu de sa « culture ». Or c'est un raisonnement du même type qui conduit à insinuer que la laïcité est une figure historique et géographique relative : « typiquement française », dit-on avec insistance. La chose est d'autant plus étrange qu'elle vient de personnes qui déclarent par ailleurs leur attachement à la laïcité. Peut-être les dirigeants chinois évoqués admettraient-ils des droits de l'homme « ouverts », comme d'autres n'admettent de laïcité qu'« ouverte », c'est-à-dire redéfinie.

Présenter la laïcité comme une « donnée culturelle », c'est conjuguer une étrange amnésie à l'égard de l'histoire et une cécité à la géographie. Un retour sur le passé montre à l'évidence que la laïcité n'est pas un produit spontané de la culture occidentale, mais une *conquête*, accomplie dans le sang et les larmes, contre deux millénaires de tradition judéo-chrétienne de confusion mortifère du politique et du

religieux. Quant à la géographie, elle nous apprend que l'idéal laïque est défendu aussi bien en Inde qu'en Algérie, au Mexique qu'en Slovénie, en Turquie qu'en Pologne. Il n'est pas vrai que le mot « laïcité » soit si peu répandu : il a son équivalent dans les grandes langues, même s'il est peu usité dans certains pays en raison des survivances du pouvoir religieux qui y règnent. L'important d'ailleurs n'est pas dans le *terme*, mais dans la nature des *principes* qui s'y trouvent reconnus. Certaines langues africaines ne disposent pas du verbe « être », mais elles peuvent tout à fait en exprimer d'une autre façon les fonctions signifiantes, sans aucune perte de sens. Dira-t-on également que la rareté sémantique de l'expression « droits de l'homme » dans certains pays marque bien la relativité culturelle d'une telle référence, et partant de sa valeur normative ?

C'est justement parce que la laïcité résulte d'un effort pour mettre à distance les traditions, et les assumer seulement dans leur dimension authentiquement culturelle, à l'exclusion de toute norme oppressive, qu'elle peut avoir valeur universelle sans nier pour autant les réalités particulières. L'idéal laïque unit les hommes par ce qui les élève au-dessus de tout enfermement. Il n'exige aucun sacrifice des particularismes, mais seulement le minimum de recul qui permet de ne pas leur être aliéné, et de les vivre comme tels, voire de les remettre en question. Le reproche qui est adressé à la laïcité d'en faire abstraction est un éloge indirect : il peut signifier que l'émancipation laïque ne réduit aucune personne à la quintessence des influences qui se sont exercées sur elle. Il crédite chacun de sa liberté.

La laïcité ne requiert pas des sujets humains abstraits, désincarnés : elle refuse seulement de tenir pour « culturels », et respectables, des rapports de pouvoir, fussent-ils enveloppés dans des coutumes qui à la longue les font paraître solidaires de toute une « identité collective ». Difficile question des rapports entre droit, politique et culture. Contester une tradition rétrograde, ce n'est pas renier ses racines, mais distinguer les registres d'existence en évitant de confondre la fidélité à une culture et l'asservissement à un pouvoir.

La personne concrète se découvre alors sujet de droit, capable de vivre en même temps sans les confondre la mémoire vive d'une culture et la conscience distanciée de certains « usages » dont elle entend s'émanciper. Comment faire vivre, par-delà les « différences », un espace public où le bien commun prend la forme d'une émancipation par la culture universelle, mais aussi d'une réunion exemplaire de jeunes êtres que rien ne doit différencier en principe ? C'est à une telle question que répondent l'idéal laïque et le dispositif institutionnel d'émancipation de la puissance publique par rapport à toute tutelle, qu'elle soit religieuse, idéologique, économique, ou même médiatique.

Citoyen du monde, aucun homme n'est esclave de son milieu de vie, comme l'est un animal assigné à son environnement spécifique. Le milieu dit culturel, et les traditions qu'il véhicule, sont certes influents, mais nullement au point de dessaisir l'homme de la liberté qu'il a de se définir ou de se redéfinir selon la conscience qu'il prend du juste et de l'injuste. Comment, sinon, les sociétés pourraient-elles progresser ? Et que signifierait l'idée qu'aucune servitude n'est fatale, qu'aucune tradition n'est sacrée dès lors qu'elle porte atteinte aux fondements de la dignité humaine ? Assumer librement sa culture, cela veut dire d'abord la distinguer des rapports de pouvoir qui se mêlent à elle, savoir les mettre à distance et les évaluer. C'est donc faire le partage, justement, entre un patrimoine qui tient à cœur et des normes qui restent justiciables de jugement critique.

Bien des chrétiens s'insurgent aujourd'hui contre l'inégalité des sexes pourtant affirmée et sanctifiée dans la Bible et prégnante dans une tradition millénaire de civilisation marquée par le christianisme. Leur objectera-t-on qu'ils trahissent ainsi la « culture » chrétienne ? En réalité, l'idéal laïque n'a rien d'*abstrait* au mauvais sens du terme ; il ne fait qu'inciter à ne pas confondre les registres de l'existence. La *culture* n'est pas le *droit*, même si parfois les coutumes en se codifiant tendent à s'imposer

comme normes. L'esprit de liberté, lors de la Révolution française, consista à mettre en cause ce droit coutumier, simple expression de rapports de force que des penseurs contre-révolutionnaires comme de Bonald et de Maistre voulaient au contraire figer par une sacralisation propre à éviter toute critique. Ces remarques permettent de montrer l'enjeu d'une réflexion sur les rapports entre laïcité et « différences », afin de penser la valeur émancipatrice et intégratrice de l'idéal laïque, et sa portée universelle.

Voir : Culture ; Ethnocentrisme ; Universel

Religion

L'étymologie controversée du terme religion est intéressante. Une double étymologie, c'est assez rare. Qu'on en juge. La première source étymologique, et la plus vraisemblable, se trouve chez Cicéron (*De la nature des dieux*, II, 28) : le terme latin *relegere*. Celui-ci veut dire « recueillir, prendre soin ». L'idée est celle d'une vénération attentive, d'un égard en forme de scrupule concernant un objet auquel on se réfère. La notion de sacralisation pourrait bien illustrer cette attitude de déférence, de mise à l'écart en vue d'un respect particulier. Durkheim privilégie d'ailleurs l'idée de sacré plutôt que celle de dieu pour caractériser le phénomène religieux. Est alors sacré ce qui est séparé des choses usuelles, dites profanes, pour faire l'objet d'une attention particulière, toute de déférence et de respect scrupuleux. Le couple sacré/profane, étudié entre autres par Mircea Eliade, est ici essentiel. Est sacré ce qui requiert une suspension des usages ordinaires, afin d'être objet de soin, d'attention respectueuse. Pour faire image, cette mise à l'écart relève de la verticalité propre à une transcendance, c'est-à-dire à un principe extérieur et supérieur aux hommes.

La seconde source étymologique est le verbe *religare*, qui en latin veut dire « relier, réunir ». Le christianisme a voulu retenir cette interprétation, avancée par Tertullien et reprise par Lactance. Comment relier *les* hommes, ou *des* hommes ? Ce lien, toujours pour faire image, est l'horizontalité d'une croyance commune. Les théologiens chrétiens qui privilégient cette étymologie sont soucieux de conférer à la religion une utilité sociale, un rôle de ciment.

Les deux étymologies peuvent se rencontrer dans l'idée que la verticalité du lien à un dieu commun fonde le lien horizontal entre les hommes. Ce qui réunit des hommes, ce serait le fait qu'ils se réfèrent à une puissance transcendante de nature religieuse. Même dans le panthéisme, qui situe le divin dans la nature et le donne comme immanent à elle. Cette référence serait source de normes en même temps que source de sens. Mais la dissymétrie entre des êtres finis dans leur vie et leur puissance et un être tout-puissant donne l'allure d'une soumission à ce lien. Et l'indémontrabilité de Dieu comme objet de croyance met en jeu des ressorts eux-mêmes problématiques. « Révélation », assure le christianisme. Mais il n'y a révélation que pour celui qui y croit, nous l'avons déjà dit.

Quant à la transcendance, elle n'est pas nécessairement de nature religieuse. Après tout, l'idée d'humanité, immanente à chaque homme, mais également située sur un autre plan que l'individu assigné à sa situation spatio-temporelle particulière, peut incarner également cette transcendance sans pour autant se situer en dehors des hommes. Jean-Paul Sartre entend promouvoir un humanisme sans dieu, qui laïcise la transcendance.

Régis Debray, quant à lui, croit pouvoir déceler dans toute communauté humaine qui veut se constituer par des références communes la nécessité de se référer à un tiers, un autre radicalement autre. Cette instance de référence, partagée par tous et déliée de chacun, serait nécessaire pour faire vivre le lien social. Le conditionnel s'impose ici car il ne s'agit que d'une hypothèse, et rien ne permet d'affirmer que toute société a besoin

d'une religion. Un cadre juridique bien conçu peut suffire pour organiser la coexistence des libertés individuelles.

L'universalité supposée du besoin de religion reste de l'ordre des choses indémontrables. Dire que toute communauté « horizontale » requiert une « verticalité » est très discutable. Non pas tant dans le fait de poser une référence commune à tous, mais dans celui de le faire selon un schème religieux. Comme si les sociétés laïques elles-mêmes n'avaient pu échapper au paradigme religieux et n'avaient fait que le laïciser, en en conservant la structure et le ressort. La laïcité n'a rien d'une religion. Elle est plutôt de l'ordre d'un cadre juridique et politique fondé sur des droits humains qui valent comme principes. C'est une condition de possibilité de la vie commune.

Quant au lien social fondé sur la religion, il n'empêche pas les individus de s'opposer, par exemple sur la nature du culte à rendre à Dieu, sur le sens des rites, sur les implications éthiques de la foi. En témoignent les conflits parfois violents, pouvant aller jusqu'à des guerres interreligieuses entre les protestants et les catholiques, alors qu'ils se référaient au même dieu. Une question, pour finir. Comment expliquer que les religions puissent opposer les hommes alors qu'elles sont censées les réunir ? Et les réunir tous, comme le laisse supposer l'étymologie grecque du mot catholique, qui provient du mot *katholikos*, dont le sens est « universel ».

Voir : Croyance ; Foi ; Révélation (et conflit des révélations) ; Universel

Religion civile

Pourquoi une religion civile ? Le civisme raisonné fondé sur le « contrat social » qui unit chacun avec tous et tous avec chacun dans la réciprocité des droits et des devoirs devrait en principe suffire. Mais, pour Rousseau, la difficulté qui surgit prend la forme d'un cercle vicieux. Le « contrat social » doit faire passer de l'ancienne société, injuste et corrompue, à la nouvelle. Mais les hommes qui contractent ne peuvent s'affranchir d'un seul coup de la corruption passée. Or il faut qu'en chacun d'eux la volonté générale, faculté de vouloir ce qui vaut pour tous, puisse l'emporter sur la volonté particulière, faculté de vouloir régie par l'intérêt particulier. Tel n'est pas le cas le plus répandu dans la société corrompue, qui à cet égard est le règne des intérêts particuliers et de la logique de domination. La refondation juridique par le droit politique semble alors insuffisante. Et un redoutable cercle vicieux apparaît, formulé par Rousseau lui-même.

> « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'Etat, il faudrait que l'effet pût devenir la cause ; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. »
>
> Jean-Jacques Rousseau,
> *Du contrat social*, livre II, chapitre 7.

La difficulté est donc extrême, puisque l'effet doit préexister à la cause et que la cause ne peut advenir sans l'effet. Comment les hommes peuvent-ils cesser d'être corrompus si la cause de la corruption demeure ? Et comment cette cause peut-elle disparaître si les hommes corrompus ne peuvent mener à bien la refondation de la politique ? L'embarras de Rousseau est évident, mais il ne faut pas se méprendre sur son sens en lui attribuant par exemple l'idée que toute société requiert une religion comme gage et fondement de civisme. L'exemple américain serait ici trompeur. Rousseau n'est pas Tocqueville, chantre d'une régulation religieuse de la société civile et admirateur sur ce point de ce qu'il comprend de la réalité américaine. S'il parle de religion civile, qu'il oppose à la religion dite naturelle, ce n'est pas seulement le qualificatif qui change, mais aussi le sens du mot religion. En effet, cette étrange

religion ne vise que la terre et non le ciel, et elle cherche à régler les comportements au sein de la société que permet de construire le contrat social.

On doit donc comprendre que les lois à respecter sont celles qui naissent du contrat refondateur, et non les lois anciennes qui ne faisaient que codifier les rapports de domination. La solution qu'esquisse Rousseau exclut le seul raisonnement, sans doute d'après l'idée que des personnes aliénées à leur intérêt particulier ne se rendront pas aux raisons qui contredisent cette obsession. Il exclut aussi la violence, qui serait l'opposé du droit, et qui évidemment serait éthiquement irrecevable. Que reste-t-il, sinon un ressort subjectif du civisme, qu'il appelle « religion civile » ?

La religion est enrôlée par le civisme, qui la remodèle à sa mesure. On n'attend pas que le citoyen épouse vraiment une croyance donnée, assortie de ses dogmes, mais qu'il se comporte comme s'il croyait en un dieu qui punit et récompense, ce qu'un athée peut très bien faire en se comportant de façon objectivement civique pour des raisons très différentes de celles du croyant authentique. Si cela débouche sur le même type d'action, l'Etat n'a pas à chercher plus loin. La dimension religieuse est donc un « comme si », et l'essentiel reste le civisme en acte.

> « Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples soumis aux lois de l'Etat comme à celles de la nature […] obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique. »
>
> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *ibid*.

Rousseau a donc cru devoir affirmer la nécessité d'une « religion civile » dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*. Il semble s'y être décidé tardivement, puisque la première version du manuscrit ne comportait pas ce passage. Cette adjonction tardive est à mettre en parallèle avec le chapitre intitulé « Le législateur », précédemment cité, où Rousseau imagine l'action fondatrice d'un personnage particulièrement clairvoyant et décidé qui donnerait de bonnes lois aux hommes et leur éviterait ainsi les errances produites par la corruption héritée de l'ancienne société. Une thématique étonnante au regard de la théorie de la souveraineté démocratique qui fait du peuple le seul habilité à se prescrire à lui-même ses propres lois. Il y a donc bien quelque chose d'exceptionnel.

En fait, si on tient compte précisément de ce qu'écrit Rousseau, le problème ne semble se poser que pour la transition de la société corrompue à la société idéale envisagée par le « contrat social ». Une telle société, bénéficiant des effets de la refondation, est constituée d'hommes-citoyens qui ont cessé de vivre dans la corruption. Comprenant que leur intérêt particulier va de pair avec l'intérêt général, ils sont pleinement à même de faire droit à la volonté générale qui se trouve en eux comme faculté de vouloir ce qui vaut pour tous. Dès lors, nul besoin d'une religion civile qui leur rappelle leurs devoirs, qu'ils sont spontanément en mesure de comprendre et de respecter concrètement. Ils ne sont plus dans la situation des hommes corrompus de l'ancienne société.

Il faut noter d'ailleurs que la religion dite civile n'est pas une authentique religion. Les citoyens doivent agir *comme s'ils* croyaient en Dieu en craignant l'au-delà que cela implique avec une sanction positive ou négative de leurs actions ici-bas. Autant dire que, s'ils ne partagent pas une telle croyance, mais agissent de façon vertueuse, peu importe leur adhésion aux dogmes religieux. L'Etat de droit n'a pas à s'enquérir des opinions, mais à veiller seulement à la conformité des actions aux lois établies. Et cette conformité lui suffit.

Cette religion civile limite les articles de foi à l'affirmation d'une divinité qui récompense ou punit, à l'exclusion de tout dogme diviseur. C'est une sorte de théisme propre à réguler la vie sociale.

> « Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et

pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus. »

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*,
livre IV, chapitre 8.

Voir : Civisme ; Démocratie ; République

Renaissance

Aujourd'hui, on s'étonne souvent du temps qu'il a fallu pour découvrir des vérités scientifiques qui paraissent évidentes. L'épistémologie scientifique, telle que l'a développée Gaston Bachelard, explique cette lenteur par la ténacité des obstacles que constitue la conjonction des apparences sensibles et du dogmatisme religieux tel qu'il s'est développé à partir d'une interprétation littérale de l'Ecriture sainte. C'est ainsi que l'Eglise a formulé une cosmovision officielle, de nature à conforter le prosélytisme religieux mais aussi la domination des consciences par une orthodoxie gardienne du dogme. La doctrine religieuse conjugue alors deux exigences. Coïncider avec les apparences pour être en phase avec l'opinion immédiate qui se forme spontanément dans l'expérience vécue, et accréditer les récits de l'Ecriture sainte, repris dans une métaphysique religieuse qui emprunte à la philosophie antique, notamment d'Aristote, ce qui lui permet de se théoriser.

Ainsi, dans le domaine de l'astronomie et de la physique, la scolastique médiévale promeut-elle le géocentrisme. La Terre est plate, immobile, située au centre du monde. C'est la demeure de l'homme, qui en est le centre et la créature privilégiée. Le Soleil tourne autour d'elle, y faisant alterner le jour et la nuit. Une finalité ordonne tout cela selon la perfection d'un Créateur qui prévoit et pourvoit, punit et récompense, veille à la justice par sa Providence structurante. Les récits bibliques de la Genèse et du Livre de Josué attestent le géocentrisme, la fixité des espèces, l'irrigation de l'ordre du cosmos par une finalité d'ensemble. L'*intelligent design* est proclamé comme la marque secrète d'un dieu qui a tout prévu, tout agencé selon une sagesse omnisciente et omnipotente. Le monothéisme chrétien entend ainsi s'affirmer comme seule vraie religion crédible, dont la divinité l'emporte sur toutes les autres par la conjonction de son infinie bonté et de son omnipotence étayée sur son omniscience.

Quant à l'œuvre d'Aristote, elle fournit ceux des thèmes qui sont homogènes à une telle doctrine. Non l'éternité de la matière, inintégrable au créationnisme, mais le dualisme cosmologique, qui oppose le ciel des sphères célestes éternelles et incorruptibles à la Terre où vivent des êtres mortels et se déploient des cycles de génération et de corruption. Bref, nombre de chrétiens de culture gréco-latine ont su acclimater certains thèmes philosophiques de l'Antiquité pour structurer ce qu'Etienne Gilson, dans ses travaux sur la philosophie médiévale, a appelé une « philosophie chrétienne » assez hybride, et surtout assez vite en rupture avec les exigences de la pensée critique propre à l'esprit philosophique. C'est que la fonction de la doctrine n'est plus tant de dire le vrai tel qu'il apparaît pour une recherche sans préjugés, mais de donner force à un message religieux assorti d'une volonté de domination des consciences et de l'organisation temporelle de la vie terrestre.

La Renaissance va remettre en question tout ce dispositif, notamment avec le développement de recherches scientifiques encouragées par la redécouverte des thèmes de la philosophie antique négligés ou refoulés car inintégrables à l'orthodoxie religieuse. L'autorité des Pères de l'Eglise est alors ébranlée par le principe de libre examen cher à Socrate et à Epicure. Sans que pourtant la religion soit elle-même ébranlée, sinon dans sa prétention explicative, désormais compromise par les démarches scientifiques où se conjuguent raison et expérience. Sans condamner la

religion, les savants proposent de reconsidérer les textes sacrés en y voyant un simple mode de représentation où l'expérience vécue organise les apparences selon ses illusions propres. Ni Copernic, chanoine polonais, ni Galilée, savant italien, ni même Giordano Bruno ne commencent par récuser ces textes. Ils se contentent, si l'on peut dire, de ne voir en eux qu'une façon de se représenter le monde dictée par les apparences et accommodée à la vie affective telle qu'elle se projette d'abord dans un imaginaire anthropomorphique.

Certes, il y a là une mutation assez révolutionnaire des textes sacrés, puisque le principe de raison et de libre examen qui anime les chercheurs et les savants conduit à les dessaisir de leur statut de référence indiscutable en matière d'explication du monde. Mais ce dessaisissement ne consiste pas à leur dénier toute fonction régulatrice, notamment sur le plan empirique des apparences premières, ni sur le plan éthique. Ruse, ou reconversion sincère soucieuse de préserver ce qui peut l'être des textes sacrés ? La question reste ouverte. Peut-être un peu des deux, comme on le voit dans le *De revolutionibus orbium cœlestium* de Copernic (1543), dont l'auteur revendique l'autonomie de la démarche scientifique par rapport aux théologiens. Sa thèse, plus suggérée *mezzo voce* qu'affirmée péremptoirement, se lit en filigrane dans ce mémoire scientifique : les questions de mathématiques doivent être traitées par les mathématiciens, et celles de théologie par les théologiens. Chacun chez soi, en somme. Mais bientôt l'Eglise catholique, suivie par la réforme protestante, va refuser cette assignation à résidence.

En attendant, la Renaissance tente une transposition des thèmes humanistes de la philosophie antique dans l'éthique chrétienne, quitte à la refondre sensiblement. Comment ? Selon la religion chrétienne, l'homme est à l'image de Dieu, mais il en diffère si profondément en raison de sa part maudite qu'il va briser à tout jamais cette ressemblance par le péché originel. Donc le libre arbitre que lui confère Dieu au moment où il lui interdit de cueillir le fruit de la connaissance du bien et du mal est d'emblée faussé par une faille, signe inexorable de finitude. Pourquoi une telle limite, et pourquoi cette faillibilité qui rend possible la transgression ? Au serpent énigmatique qui est tentation objective du mal correspond la fêlure subjective de l'être humain tenté par le fruit défendu. Pourquoi cette inscription originelle de la faute possible dans le premier homme ? La réponse des théologiens est connue. Un être parfait n'aurait pas été libre, puisque le bien aurait émané de lui spontanément, déterminé sans conflit intérieur ni effort. Soit. Mais est-ce à dire que Dieu, en principe parfait, n'est pas libre ? Les mystères de la théologie sont tels qu'ils conduisent Augustin à parler des « desseins impénétrables » de Dieu.

C'est à ce niveau que la Renaissance va relire la Bible dans un sens nouveau. Le texte qui suit est de Jean Pic de la Mirandole. En 1486, dans un ouvrage intitulé *De la dignité de l'homme*, l'auteur souligne cette *dignitas* comme une sorte de grandeur propre. Cette dignité, c'est le fait que l'homme, d'abord le plus faible de tous les animaux, va faire advenir son être et décider de ce qu'il sera. Le libre arbitre ne concerne plus seulement l'agir quotidien. Il esquisse l'autoproduction de l'homme par lui-même. Comment le mythe de Prométhée peut-il être transposé dans la vision chrétienne traditionnelle tout en la transformant dans la direction d'un humanisme assumé ? Pensons d'abord à l'oubli d'Epiméthée, cet étourdi qui distribue à toutes les espèces animales les propriétés qui leur permettront de survivre, en veillant tout de même à leur équilibre, lui-même salvateur pour toutes et pour chacune. Il ne reste plus rien pour l'homme, mais Prométhée, celui qui prévoit et pourvoit, compense largement l'oubli de son frère imprévoyant par un présent inestimable. La connaissance des arts et la maîtrise du feu vont donner à l'être humain la possibilité de transformer la nature et de s'autoproduire.

Le retour à l'Antiquité est donc refondation humaniste, y compris de la lecture des textes sacrés. On le remarque dans l'extrait qui suit par un relent platonicien. Le

Dieu chrétien n'est pas tout à fait Prométhée ni le démiurge qui copie des modèles idéaux pour produire les êtres réels, mais il lui ressemble un peu. Cependant, il n'y a pas d'« archétype » de l'homme mais une essence suffisamment indéterminée pour contenir des potentialités diverses et s'affirmer surtout dans un pouvoir d'autodétermination, d'autoproduction de soi. Voilà bien la grandeur de l'homme, dont il doit bien sûr faire bon usage. Et c'est seulement sur le fond de cet éclairage que surgit l'ombre du péché. Pic de la Mirandole réussit le tour de force de concilier deux mythes aux origines très différentes dans un humanisme d'un nouveau genre, qui libère l'homme des entraves traditionnelles à son accomplissement. Les prémices de l'émancipation laïque s'annoncent ici dans la correction humaniste du pessimisme ontologique du christianisme traditionnel.

> « Déjà Dieu, Père et architecte suprême, avait construit avec les lois d'une sagesse secrète cette demeure du monde que nous voyons, auguste temple de sa divinité. […] Mais, son œuvre achevée, l'architecte désirait qu'il y eût quelqu'un pour peser la raison d'une telle œuvre, pour en aimer la beauté, pour en admirer la grandeur. Aussi, quand tout fut terminé (comme l'attestent Moïse et Timée), pensa-t-il en dernier lieu à créer l'homme. Or il n'y avait pas dans les archétypes de quoi façonner une nouvelle lignée, ni dans les trésors de quoi offrir au nouveau fils un héritage, ni sur les bancs du monde entier la moindre place où le contemplateur de l'univers pût s'asseoir. Tout était déjà rempli : tout avait été distribué aux ordres supérieurs, intermédiaires et inférieurs. Mais il n'eût pas été digne de la Puissance du Père de faire défaut, comme épuisée dans la dernière phase de l'enfantement […]. En fin de compte, le parfait ouvrier décida qu'à celui qui ne pouvait rien recevoir en propre serait commun tout ce qui avait été donné de particulier à chaque être isolément. Il prit donc l'homme, cette œuvre indistinctement imagée, et l'ayant placé au milieu du monde, il lui adressa la parole en ces termes : "Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature. Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour. Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines." »
>
> Pic de la Mirandole,
> *De la dignité de l'homme*, 1486.

Voir : Autonomie ; Humanisme ; Morale ; Part maudite ; Raison ; Rationalisme ; Religion

République

J'aime le mot « république » car il dit avec simplicité l'essentiel de ce qu'apporte la refondation laïque de l'Etat, telle que l'a permise en France la loi de séparation des Eglises et de l'Etat du 9 décembre 1905. Le mot lui-même, presque identique au latin *res publica*, « chose publique », correspond de prime abord à une sorte d'évidence, enveloppée dans l'étymologie du mot : la *res publica* est le bien commun à tous. Dans cet ensemble, il y a des croyants divers, des athées et des agnostiques, que les droits de l'homme invitent à traiter de façon égale dès lors qu'ils excluent toute discrimination liée à la conviction personnelle. La république ne peut donc privilégier ni les uns ni les autres. En regard de la *res publica*, et distincte d'elle, se tient la *res privata*, la « chose privée », propre à certains et par essence libre de toute norme extérieure.

Ce qui est de quelques-uns ne peut être imposé à tous, ni même valorisé de façon préférentielle. Cela exclut toute contrainte d'un particularisme sur les autres, mais aussi tout privilège public d'une religion ou d'une conviction athée. L'unité d'une population (en grec, le *laos*) se refonde alors sur le lien de principe entre la liberté de conscience et l'égalité de droits de tous les hommes, quelle que soit leur option spirituelle. Et ce lien s'ouvre lui-même au sens du bien commun, qui n'est autre que la condition de la paix civile, à savoir la consécration exclusive de la puissance publique à ce qui est commun à tous.

En ce sens, l'universalisme propre à la république exige que la loi commune

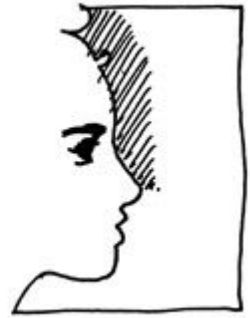
s'émancipe de toute mise en tutelle par une obédience particulière. La république ne sera donc ni athée ni religieuse : elle cessera d'arbitrer les croyances, pour n'arbitrer que les actes et se consacrer à la promotion du seul intérêt général. Marianne, allégorie d'une telle république, succède à César, nom emblématique du pouvoir traditionnel de domination qui a longtemps investi les fonctions de l'Etat et passé avec la religion un pacte d'instrumentalisation réciproque. Cette mutation brise la confusion du temporel et du spirituel, et en un sens les libère des corruptions qu'elle infligeait à l'un et à l'autre.

Certes, il y a loin parfois entre l'idéal et la réalité. La conquête des mêmes droits peut s'assortir du maintien de profondes inégalités de conditions notamment sur le plan économique et social, avec ses conséquences culturelles. Mais faut-il s'en prendre à la république comme telle, ou chercher ce qui entrave la mise en œuvre de ses idéaux ? Une erreur de diagnostic serait grave. Ainsi les critiques récurrentes d'une république abstraite, voire bourgeoise, qui viderait de toute réalité effective un monde social déchiré, inégalitaire, sont contestables, même si elles relèvent d'un souci légitime de démystification et de parler vrai.

Attentif à l'hypocrisie qui résulte d'un tel écart entre principes et réalité, je rejoins l'inspiration de ces critiques, mais non le diagnostic formulé à partir d'elles. Jaurès ne considérait pas l'idéal républicain comme responsable des inégalités sociales, mais bien plutôt ces dernières comme une entorse à un tel idéal. Comme l'a vu aussi Karl Marx, cela veut dire qu'une émancipation politique et juridique, notamment à l'égard de tout cléricalisme religieux, ne suffit pas, tant qu'une émancipation économique et sociale ne vient pas l'étayer. Le concept de république sociale se comprend dès lors qu'il s'agit de souligner l'importance des droits sociaux pour donner chair et vie aux droits politiques.

Un autre aspect décisif de la république réside dans le champ de liberté qu'elle reconnaît et met en œuvre en s'interdisant de s'immiscer dans les choix personnels qui orientent le style de vie. Nulle conception de la vie bonne ne peut ni ne doit désormais s'annexer le droit, ni s'assortir d'une extension illégitime de la normativité de la loi au-delà de ce qui importe à la communauté des citoyens. Le droit, tendanciellement, cesse de prescrire, pour se contenter de proscrire. L'autonomie éthique et spirituelle des hommes suppose en effet que la loi commune cesse de profiler leur mode de vie et s'en tienne au fait de prohiber ce qui nuirait à la coexistence des libertés individuelles. Elle nécessite également que lui soient assurées les conditions qui la rendent effective.

On voit que cette émancipation laïque du droit va de pair avec une délimitation stricte du champ d'intervention de la loi. Le respect de la sphère privée, en son indépendance par rapport à la sphère publique, confine l'Etat dans les limites requises pour que l'autonomie de chaque personne soit préservée de toute tutelle, tant sur le plan de l'éthique de vie que sur celui de l'option spirituelle. Avec pour effet de protéger l'intériorité des hommes de toute intrusion étatique, ce qui délivre aussi bien la spiritualité religieuse que la spiritualité athée. L'idéal républicain est bien de portée universelle.



La République française, transcendance tout humaine du bien public par rapport aux intérêts particuliers, appelle sans doute une symbolique propre, et l'hommage d'une figuration sensible, mais elle n'a nul besoin d'une sacralisation dominatrice. Il est donc faux de la dépeindre comme une sorte de puissance tutélaire et de prétendre qu'elle aurait fait l'objet, au moment de la laïcisation qui lui a donné tout son sens, d'un transfert de sacralité. Du symbolique au religieux, la conséquence ne va pas de soi. Double contresens, sur l'Etat républicain, illégitimement pensé en analogie avec les Etats de domination traditionnels, et sur la laïcité elle-même, conçue à tort comme le relais d'une religion.

Quant aux engagements religieux, s'ils sont vécus avec assez de respect des autres postures spirituelles pour éviter la tentation cléricale et l'intolérance, ils ne doivent plus requérir de soutien du pouvoir politique ni de reconnaissance officielle. De cette manière sont éradiqués les facteurs d'affrontement, anciens et récents, pour cause réelle ou imaginaire d'options spirituelles différentes. Sur la tête de Marianne, le bonnet phrygien de l'esclave affranchi. Une façon symbolique de souligner que ce qui en république unit tous les êtres humains, c'est l'émancipation, et non la soumission.

La devise républicaine en forme de triptyque peut se décliner dans les différents registres de la vie commune et fournit à la laïcité sa boussole. Victor Hugo en commentait le sens en 1875 :

> « La formule républicaine a su admirablement ce qu'elle disait et ce qu'elle faisait : la gradation de l'axiome social est irréprochable. Liberté, Egalité, Fraternité. Rien à ajouter, rien à retrancher. Ce sont les trois marches du perron suprême. La liberté, c'est le droit, l'égalité, c'est le fait, la fraternité, c'est le devoir. Tout l'homme est là. »
>
> Victor Hugo, *Le Droit et la Loi*.

Voir : Démocratie ; Marianne ; Universel

Respect des croyances… ou des croyants ?

L'expression « respect des croyances » correspond à un problème réel. Dit-on que l'on respecte un texte, une théorie, une doctrine, une conception du monde, une opinion, ou le contenu d'une croyance ? Non. Une telle formulation est inadéquate. En réalité, ce que l'on veut dire, c'est que l'on respecte la liberté de croire et d'avoir une opinion, de même que l'on respecte la personne qui doit jouir de cette liberté. Ce respect s'adresse aux personnes comme telles, et il peut se conjuguer avec le rejet de leur opinion ou de leur croyance, manifesté par leur critique, même vive. C'est donc l'objet possible du respect qui doit être défini avec rigueur. La liberté de croire est respectable, comme l'est celle de manifester sa croyance. Mais elle a pour implication immédiate le respect de la liberté de ne pas croire et de manifester son incroyance.

Tourner une croyance ou une opinion en dérision, la critiquer, en faire une satire, sont choses qui relèvent de cette liberté de ne pas croire, corrélat de celle de croire. On voit mal comment on pourrait accorder la liberté de croire et de manifester sa croyance sans accorder simultanément celle de ne pas croire, ou de tenir certaines croyances pour ineptes et dangereuses, et de le manifester.

Le glissement qui va du respect de la liberté de croire au respect des croyances est donc irrecevable, sauf à rétablir une censure d'un autre âge. Mais ce point ne peut être admis d'emblée par ceux qui chérissent leurs croyances au point de s'identifier pleinement à elles, et font du respect de leur croyance un respect de leur être même. Ce refus de la critique confine à l'intolérance voire au fanatisme.

Voir : Egalité ; Intolérance ; Liberté de conscience ; Montaigne ; Pensée de derrière ; Voltaire

Révélation (et conflit des révélations)

La foi religieuse s'autorise généralement d'une religion dite « révélée ». Le problème est en l'occurrence qu'il n'y a de révélation que pour celui qui y croit. D'où un cercle vicieux. D'un côté en effet la révélation doit être étayée et fondée par l'intime conviction du croyant qui dit avoir reçu la révélation, alors que de l'autre elle est invoquée comme une véritable preuve, qui étaie et qui fonde. Qu'est-ce donc qui est premier ? La révélation prétendue ou la conviction du croyant ? L'une est donnée comme existant objectivement, l'autre est évidemment subjective. En fait, toutes les deux sont purement subjectives puisque pour l'incroyant la « révélation » en question est contestable. Entre une raison qui, étant de tous, est universelle et objective et une foi qui, n'étant que de certains, est particulière et subjective, la conciliation semble difficile.

Preuve en est que les trois monothéismes ont eu des « révélations » si différentes qu'on se demande s'il n'existe pas trois dieux eux-mêmes différents, et incompatibles. Trois révélations distinctes sont en effet affirmées par trois religions : le judaïsme, le christianisme et l'islam. Voici un passage remarquable de l'*Emile*, de Rousseau, œuvre rédigée au cours des mêmes années que le *Contrat social* et publiée en 1762. L'auteur y traite du conflit des « révélations », et il ose mettre sur le même plan les trois religions du Livre. Il montre que chacune peut être tentée par la voie autoritaire et répressive. Ainsi, là où il domine, un monothéisme tente d'étouffer les deux autres, qu'il range dans la catégorie commode de *superstition*, et s'attache à en empêcher la libre expression.

Rousseau n'a jamais transigé sur la question de la liberté de conscience et la nécessité de ne rien imposer en matière religieuse. Il a su mettre en évidence le fanatisme catholique, et montrer à quelles extrémités il peut conduire, notamment en matière d'antisémitisme déguisé en antijudaïsme, ou dérivant de lui. Le fait est que l'Eglise n'a pas su ni voulu empêcher une telle dérive, et qu'une prière traditionnelle stipulait *« Oremus et pro perfidis Judaeis »* (« Prions aussi pour les Juifs perfides »). Cette prière n'a été supprimée qu'en 1962, dans le cadre du Concile de Vatican II. Au XVIII^{e} siècle, tourné contre l'obscurantisme religieux, quelques grands penseurs ont osé dénoncer la persécution des juifs. Avec Rousseau, Montesquieu et Condorcet, entre autres.

Les catholiques, d'abord, sont dénoncés en raison de l'usage obscurantiste qu'ils font du principe d'autorité. Rousseau évoque alors la stigmatisation usuelle du judaïsme pour en démontrer l'arbitraire. L'Eglise a longtemps insisté sur le thème du « peuple déicide », fondant en grande partie l'antisémitisme par le biais de l'antijudaïsme religieux, et l'on peut remarquer qu'ici Rousseau prend nettement le

contre-pied d'une telle attitude. Il dénonce sans ambages la peur infligée aux juifs, et les préjugés dont ils sont d'autant plus victimes qu'une telle peur les prive de la possibilité d'argumenter. La perspective d'un statut pleinement libre, tant sur le plan politique, social, que confessionnel, qui permettrait aux juifs de disposer de droits égaux et de libertés réelles, est alors évoquée avec des accents tout à fait modernes.

Condorcet, au cours de la Révolution, militera également pour cette émancipation des juifs. Evoquant enfin les musulmans, Rousseau développe un raisonnement du même type, en faisant remarquer que, là où ils dominent, les musulmans font subir le même sort aux chrétiens que celui que ceux-ci leur infligent là où ils sont en position de force. Bref, chacun entend imposer sa « révélation », et le conflit des « révélations » montre suffisamment l'impasse dans laquelle conduit l'intolérance réciproque.

> « Nos catholiques font grand bruit de l'autorité de l'Eglise ; mais que gagnent-ils à cela, s'il leur faut un aussi grand appareil de preuves pour établir cette autorité, qu'aux autres sectes pour établir directement leur doctrine ? L'Eglise décide que l'Eglise a droit de décider. Ne voilà-t-il pas une autorité bien prouvée ? Sortez de là, vous rentrez dans toutes nos discussions.
>
> Connaissez-vous beaucoup de chrétiens qui aient pris la peine d'examiner avec soin ce que le judaïsme allègue contre eux ? Si quelques-uns en ont vu quelque chose, c'est dans les livres des chrétiens. Bonne manière de s'instruire des raisons de leurs adversaires ! Mais comment faire ? Si quelqu'un osait publier parmi nous des livres où l'on favoriserait ouvertement le judaïsme, nous punirions l'auteur, l'éditeur, le libraire. Cette police est commode et sûre, pour avoir toujours raison. Il y a plaisir à réfuter des gens qui n'osent parler.
>
> Ceux d'entre nous qui sont à portée de converser avec des Juifs ne sont guère plus avancés. Les malheureux se sentent à notre discrétion ; la tyrannie qu'on exerce envers eux les rend craintifs ; ils savent combien peu l'injustice et la cruauté coûtent à la charité chrétienne : qu'oseront-ils dire sans s'exposer à nous faire crier au blasphème ? L'avidité nous donne du zèle, et ils sont trop riches pour n'avoir pas tort. Les plus savants, les plus éclairés sont toujours les plus circonspects. […] Mais croyez-vous que dans des lieux où ils se sentiraient en sûreté l'on eût aussi bon marché d'eux ? En Sorbonne, il est clair comme le jour que les prédictions du Messie se rapportent à Jésus-Christ. Chez les rabbins d'Amsterdam, il est tout aussi clair, qu'elles n'y ont pas le moindre rapport. Je ne croirai jamais avoir bien entendu les raisons des Juifs, qu'ils n'aient un Etat libre, des écoles, des universités, où ils puissent parler, et disputer sans risque. Alors seulement nous pourrons savoir ce qu'ils ont à dire.
>
> A Constantinople, les Turcs disent leurs raisons, mais nous n'osons dire les nôtres ; là c'est notre tour de ramper. Si les Turcs exigent de nous pour Mahomet, auquel nous ne croyons point, le même respect que nous exigeons pour Jésus-Christ des Juifs qui n'y croient pas davantage, les Turcs ont-ils tort ? avons-nous raison ? sur quel principe équitable résoudrons-nous cette question ? »
>
> Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*,
> Paris, Garnier-Flammarion, 1966,
> livre IV, pages 397-398.

Voir : Antijudaïsme ; Antisémitisme ; Intolérance ; Révélation (selon Rousseau)

Révélation (selon Rousseau)

S'il est une notion faussement évidente, c'est bien celle de révélation. L'existence supposée de plusieurs « révélations » accroît la perplexité. Qui dit que Dieu lui a parlé ? Un homme, ou les hommes ? Et pourquoi n'a-t-il pas dit la même chose à tous ? Mystère. Trois religions monothéistes : trois révélations. Et trois sources d'affrontement. Rousseau exprime ci-après son étonnement et fait parler son bon sens.

> « Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement ? Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus ? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu, en lui donnant les passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Etre, je vois que les dogmes particuliers les embrouillent […]. Dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l'a fait parler à sa mode et lui a fait dire ce qu'il a voulu. Si l'on n'eût écouté que ce que Dieu dit au cœur de l'homme, il n'y aurait jamais eu qu'une religion sur la terre. […] Le culte que Dieu demande est celui du cœur ; et celui-là, quand il est sincère, est toujours uniforme. C'est avoir une vanité bien folle de s'imaginer que Dieu prenne un si grand intérêt à la forme de l'habit du prêtre, à l'ordre des mots qu'il prononce, aux gestes qu'il fait à l'autel, et à toutes ses génuflexions. […] S'il était une religion sur la terre hors de laquelle il n'y eût que peine éternelle, et qu'en quelque lieu du monde un seul mortel de bonne foi n'eût pas été frappé de son évidence, le Dieu de cette religion serait le plus inique et le plus cruel des tyrans. »
>
> Jean-Jacques Rousseau,
> *Emile ou De l'éducation, op. cit.*

Voir : Révélation (et conflit des révélations)

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778)

Trois thèses majeures de l'auteur du *Contrat social* et des *Lettres écrites de la montagne* anticipent l'émancipation laïque.

Une première thèse, développée dans l'extrait ci-dessous, établit clairement les limites de l'intervention de l'Etat. Rousseau dit explicitement que *« tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté »*. Ainsi, selon lui, ce n'est pas l'individu global comme tel qui doit passer sous le contrôle des lois communes, mais la part de son action qui a des implications pour la communauté, c'est-à-dire ce qu'il appelle la *« personne publique »*. Il s'agit dès lors de fonder l'indépendance reconnue de la *« personne privée »*, siège de l'individualité authentique. Or l'option spirituelle des citoyens, qu'elle soit ou non religieuse, ne concerne que leur sphère privée, et l'Etat n'a pas droit de regard sur elle. La formulation est radicale puisque cette personne privée est dite *« naturellement indépendante »* du pouvoir des lois.

Farouche défenseur de la liberté individuelle, Rousseau a donc eu à cœur de bien marquer les limites du « pouvoir souverain ». L'essentiel est dit lorsque le champ d'intervention des lois est délimité par la prise en compte de « ce qui importe à la communauté », à l'exclusion de toute « chaîne » qui lui serait inutile. Les actes relèvent des normes juridiques, mais les pensées et les croyances lui échappent. Certes, il existe bien des convictions qui peuvent être dangereuses en tant que sources potentielles de rejets violents, mais tant qu'elles ne s'expriment pas et ne se traduisent pas par des gestes hostiles ou dommageables pour autrui, la puissance publique ne peut les réprimer sans un procès d'intention évidemment illégitime. Telles sont « les bornes du pouvoir souverain ».

> « Si l'Etat ou la cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, et si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout. Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale, porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté. Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes. On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance. »
>
> Jean-Jacques Rousseau,
> *Du contrat social*, livre II, chapitre 4.

Une deuxième thèse de Rousseau établit que la loi républicaine, par essence, ne peut viser que l'intérêt de tous, réalisant ainsi la raison d'être du souverain, qui n'est autre que le peuple statuant sur lui-même. Si ce peuple comprend des croyants, des athées et des agnostiques, il ne peut prévoir de conférer aux uns des droits spéciaux qu'il dénierait aux autres. L'égalité est celle des droits, et elle va de pair avec l'idée que pour un homme, comme tel, la liberté n'est pas de l'ordre de l'avoir, mais de l'ordre de l'être : on naît libre, et on doit le demeurer, toujours. La liberté ne peut donc être que la même pour tous : c'est en ce sens qu'elle implique l'égalité, et non dans celui d'une uniformisation des conditions de vie. La liberté de conscience d'un homme ne saurait être à la discrétion d'un autre, c'est pourquoi elle n'a pas à être simplement « tolérée » : qui d'ailleurs peut prétendre distribuer ainsi les options spirituelles selon une distinction de ce qui est tolérable et de ce qui ne l'est pas, sinon une autorité autoproclamée, sans légitimité ?

La volonté générale, faculté de vouloir ce qui vaut pour tous, est ici en jeu comme condition de la coexistence des libertés. Dans une telle problématique, la promotion de l'égalité par la loi commune, pacte horizontal entre hommes munis des mêmes droits, ne compromet nullement la liberté, puisqu'elle se tient dans les limites de l'intervention légitime de l'Etat. On rompt ainsi avec la figure verticale du commandement, propre à l'Ancien Régime et à la logique de domination. Liberté, égalité, respect des choix privés et autolimitation de l'Etat sont des principes décisifs que l'on retrouvera au fondement de l'émancipation laïque. Voici un deuxième extrait :

> « [Le] pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens, en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté ? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres : convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social, équitable, parce qu'elle est commune à tous, utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général, et solide, parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême. »
>
> Jean-Jacques Rousseau,
> *Du contrat social*, *ibid.*

Une troisième thèse précise que le mélange de la politique et de la religion est contre nature, et finalement néfaste aux deux, ce qui esquisse l'idée d'une séparation laïque. Nul *credo* obligé ou privilégié, nul *credo* interdit ou stigmatisé. La distinction de deux christianismes explicite cette idée. L'un, de portée civique, tient dans quelques principes éthiques (paix, respect d'autrui et du bien commun). L'autre, « théologique », codifié dans des dogmes inutiles voire arbitraires (celui de la Trinité par exemple), est un facteur d'affrontements nuisibles au corps social. Rousseau défend l'un et accable l'autre, rejoignant l'idée d'une religion naturelle qui s'en tient aux principes éthiques de la paix et de la concorde entre les êtres humains, à l'exclusion de tout dogme doctrinal, de toute orthodoxie obligée. Cette religion naturelle peut valoir comme fondement d'une religion civile en ce qu'elle fournit le principe subjectif de la conduite civique dont la société du contrat a besoin. Les formulations de Rousseau, là encore, sont très explicites :

> « Ceux donc qui ont voulu faire du christianisme une religion nationale et l'introduire comme partie constitutive dans le système de la législation ont fait par là deux fautes, nuisibles, l'une à la religion, et l'autre à l'Etat. Ils se sont écartés de l'esprit de Jésus-Christ dont le règne n'est pas de ce monde, et mêlant aux intérêts terrestres ceux de la religion, ils ont souillé sa pureté céleste, ils en ont fait l'arme des tyrans et l'instrument des persécuteurs. »
>
> Jean-Jacques Rousseau,
> *Première Lettre écrite de la montagne*,
> *Œuvres politiques*, Paris, Gallimard,
> « Bibliothèque de la Pléiade », pages 704-705.

Voir : Civisme ; Dogme, dogmatisme ; Morale ; Privé/public ; Religion ; Religion civile

Saint-Barthélemy (24 août 1572)

Un massacre religieux qui montre les terribles conséquences du mélange de la politique et de la religion. On dira que la religion dans ce cas sert de couverture à des ambitions politiques, à des intérêts de pouvoir. Certes. Mais il reste que son invocation est suffisamment efficace pour entraîner une ville dans le meurtre collectif. L'intolérance a fait son œuvre, et le motif religieux du massacre donne une tournure apocalyptique au jeudi noir de la Saint-Barthélemy. Il radicalise des rancœurs sociales et des frustrations économiques en les sacralisant. Les protestants vont être des boucs émissaires sur lesquels on se venge de tout ce qui ne va pas. Pas de quartier, donc, puisqu'ils sont coupables de tout. Comme massacre religieux de masse, d'abord dans la capitale, puis dans de nombreuses villes de France, la tuerie prend des proportions monstrueuses, et la violence qui se produit alors est aveugle. Tel est l'effet du fanatisme religieux lorsqu'il investit des questions sociales ou économiques et les exacerbe par des condamnations intraitables. La marque en sera indélébile, même après l'édit de tolérance que l'ex-protestant Henri de Navarre, devenu Henri IV, promulguera avec l'aide de Michel de L'Hospital en 1598.

Deux Saint-Barthélemy sont habituellement distinguées par les historiens. La première est la liquidation des nobles protestants par les nobles catholiques, sur ordre du roi. La seconde est une Saint-Barthélemy « populaire », véritable curée contre tous les protestants de la capitale, hommes, femmes, enfants, vieillards. Le tocsin de Saint-Germain-l'Auxerrois donne le signal, et la tuerie commence, tandis que les portes de la ville, fermées, ne permettent aucune fuite. Le carnage a donc bien été programmé, réglé dans les détails, comme si l'occasion de se défaire des hérétiques devait être pleinement exploitée. Pourtant, le 8 août 1570, après plusieurs guerres de Religion, avait été signée la paix de Saint-Germain-en-Laye. Une certaine liberté de culte avait alors été accordée aux protestants, mais dans des conditions de lieux et de modalités très restrictives. La tension restait vive, et, surtout, la crainte de voir la monarchie traditionnellement au service de l'Eglise faire trop de concessions à la religion réformée tenait les catholiques en alerte.

La première Saint-Barthélemy commence par l'exécution des chefs protestants présents à Paris depuis le 18 août pour le mariage d'Henri de Navarre et de Marguerite de Valois, sœur du roi. L'ordre a été donné par le roi Charles IX, avec mission d'épargner les princes de sang Henri de Navarre et Henri de Condé. Le roi, en prenant la décision, se serait écrié : *« Tuez-les tous, et qu'il n'en reste pas un seul pour venir un jour me le reprocher. »* La tragédie débute avec le meurtre de Coligny, chef protestant encore influent à la Cour quelques jours avant la tuerie. Simplement blessé par un coup d'arquebuse deux jours avant, il est égorgé puis défenestré au petit matin du 24 août. Son corps est mutilé et jeté à la Seine. Ses compagnons sont poursuivis et tués les uns après les autres. Pendant ce temps, au Louvre, où le roi les a accueillis et hébergés, les gentilshommes protestants sont massacrés par les gardes suisse et française. La

responsabilité de Charles IX est entière : la tuerie a lieu dans le palais royal.

Pour lancer la seconde Saint-Barthélemy, le carillon de l'église de Saint-Germain-l'Auxerrois sonne, nous l'avons dit. Un « tocsin pour un massacre », selon l'expression de l'historienne Janine Garrisson. Les troupes catholiques se répandent dans les rues de Paris, qui bientôt ruissellent de sang. Elles tuent femmes, enfants, vieillards, et nombre de cadavres déchiquetés sont jetés à leur tour dans la Seine. Il y aurait eu ce jour-là plus de trois mille morts dans la seule capitale. Le fait que les portes de la capitale aient été fermées avant le massacre et qu'un véritable quadrillage militaire semble avoir été organisé indique que le second massacre n'a sans doute rien de spontané. Les jours suivants, des répliques de la tuerie ont lieu dans plusieurs villes du royaume. Et entre autres à La Charité-sur-Loire (26 août), Orléans et Meaux (25-29 août), Saumur et Angers (28 et 29 août), Lyon (31 août-2 septembre), Rouen (17-20 septembre), Bordeaux (3 octobre), Toulouse (4 octobre), Albi (5 octobre) et dans le Sud-Est et dans le Sud-Ouest (Valence, Orange, Dax, Agen).

Sus aux huguenots… La tragédie frappa toute la France. L'Eglise ne crut pas nécessaire de retenir le bras des meurtriers. Elle rêvait sans doute de redevenir la seule institution religieuse du royaume. Les préjugés accumulés firent leur œuvre de mort. Le mot « huguenots » vient d'un mot allemand (*Eidgenossen*) qui désigne des conspirateurs occultes, des conjurés. Par ses connotations, il est péjoratif. Bref, il fallait en finir avec ces hommes de l'ombre accusés de tous les maux selon une logique d'exutoire qui pèsera aussi sur les francs-maçons et de façon générale sur tous ceux qui ne partagent pas la religion catholique.

Le poète Ronsard a pris fait et cause contre les protestants. En 1562, il invective un des leurs, Théodore de Bèze : *« Ne prêche plus en France un évangile armé / Un christ empistolé tout noirci de fumée / Qui, comme un Mahomet, va portant à la main / Un large coutelas rouge de sang humain. »* Etrange retournement. Le poète ne veut voir que la violence des protestants armés, alors qu'ils n'ont fait dans un premier temps que se défendre. Mais dès qu'ils auront le pouvoir, comme Calvin à Genève, ils persécuteront à leur tour leurs opposants. Une triste dérive semble guetter toute religion qui conquiert un pouvoir temporel et ne résiste pas à la tentation d'en user pour dominer.

On peut voir au musée cantonal des Beaux-Arts de Lausanne un tableau terrible du massacre de la Saint-Barthélemy, peint entre 1572 et 1584 par François Dubois, dont toute la famille, protestante, venait d'être assassinée par les catholiques.

Voir : Deux glaives ; Intolérance ; Massacres religieux

Scepticisme

Le *skeptikos*, en grec, c'est celui qui observe et réfléchit. A sa disposition, d'abord comme simple outil, la suspension du jugement (*epokhê*), qui est une halte. Prenons notre temps avant d'affirmer ou de nier. La volonté de se préserver de tout faux-semblant et de tout préjugé, cultivée à l'excès, peut devenir incrédulité radicale, c'est-à-dire propension à ne croire en rien. Mais tel n'est pas le sens de la retenue sceptique. Il s'agit plutôt de rendre vive la conscience du fait qu'une croyance n'est qu'une croyance, et qu'on ne peut rien dire d'absolument assuré concernant l'objet auquel elle se réfère. Cela n'interdit nullement de concevoir des degrés relatifs de certitude, et de les disposer sur une échelle graduée qui aura valeur normative, mais selon une modulation bien compréhensible dès lors qu'on ne fonde pas une action de la même manière selon que la vérité de la conviction qui l'étaie possède un haut degré de probabilité ou non.

D'ailleurs, les urgences de la vie pratique détruisent la forme radicale du doute pyrrhonien. Il y a une évaluation des probabilités qui donne à la croyance un poids

plus ou moins important. La vie pratique rend en effet impossible et intenable une suspension indéfinie du jugement. Dans sa forme modérée, le scepticisme rencontre l'agnosticisme, démarche sélective de suspension du jugement dans les domaines où rien n'est ou ne semble démontrable.

Entre l'indifférence totale à toute opinion et la certitude inébranlable, existe-t-il une attitude mesurée de la conscience et de son engagement intérieur ? La question mérite d'être posée pour donner sens à une conviction qui ne soit pas fanatisme, et/ou à une distanciation réflexive qui ne soit pas exil hors des choix personnels. A cet égard, le scepticisme tel que Hume le pratique peut nous aider. Des pages remarquables de l'*Enquête sur l'entendement humain* concernent les régimes de croyance proportionnés aux niveaux de probabilité de leur valeur objective et proposent une critique audacieuse tant des dogmatismes théologiques que de la superstition qui se fonde sur l'analytique de la croyance ainsi mise en œuvre.

A l'horizon, Hume fonde même le désaveu de toute intolérance qui prétend s'autoriser d'une conviction religieuse intraitable, puisqu'il montre tout ce qui fait de la croyance un déploiement des dispositions subjectives de l'homme, et non la référence incontestable à une réalité objective. Il y a là une belle occasion de vérifier qu'une certaine façon de comprendre le scepticisme, conformément peut-être à ses fondateurs, n'implique nullement le désarmement moral, ou encore l'invalidation de la science.

Hume parle d'un scepticisme mesuré, à la façon des sceptiques de l'Académie. Il ne s'agit d'invalider que ce qui mérite de l'être, notamment les prétentions dogmatiques propres à une certaine métaphysique, ainsi qu'à la théologie des religions autoproclamées « révélées ». Hume précise que la croyance n'a nullement à être disqualifiée – c'est un mode naturel à l'homme – mais à être identifiée et comprise comme telle, sans confusion avec ce qu'elle n'est pas et ne peut pas être. Là encore, avant Kant, dont on comprend l'hommage des *Prolégomènes à toute métaphysique future* à l'œuvre de Hume, c'est d'esprit critique qu'il s'agit, et non d'esprit de critique.

Hume met en œuvre la démarche critique, au sens grec de discernement différentiel, produisant des distinctions décisives pour la lucidité intérieure, mais aussi pour le régime de normativité attribué aux croyances. L'émancipation de la morale par rapport à la religion, telle qu'elle est pratiquée dans le dialogue imaginaire d'Epicure le vertueux avec les Athéniens, est un bel exemple de l'esprit de tolérance qui résulte des réflexions de Hume (section XI de l'*Enquête sur l'entendement humain*, consacrée à la Providence).

Epicure ne nie pas l'existence des dieux, mais récuse la représentation superstitieuse qui leur attribue des interventions continuelles dans le cours du monde. Une telle superstition conduit à juger les conduites humaines à partir d'un système pathologique d'espérances et de craintes lié à la croyance dans l'omniprésence finalisée de la divinité. Le scepticisme mesuré de Hume débouche donc sur une approche critique des idéologies religieuses à double détente. Elle montre l'illusion qu'il y a à vouloir donner comme absolument incontestables des représentations dont le degré de crédibilité est pourtant très faible : sur ce point, la critique des miracles ou du providentialisme finaliste, examinant des cas limites, a valeur exemplaire.

Elle dénonce l'intolérance pratique souvent attachée au dogmatisme théologique. Ainsi, le fanatique est rappelé à la dimension hautement hypothétique de ce au nom de quoi il fait violence aux hommes. La condamnation éthique s'assortit d'une délégitimation radicale des justifications théologiques usuelles. Hume ne sape pas la croyance, mais lui ôte son ascendant psychologique, son emprise, dès lors qu'il entend lui adjoindre cette conscience de soi qui en l'accompagnant la rend moins dangereuse pour autrui comme pour soi-même. Nul ne peut plus désormais, sachant qu'il ne fait que croire et non savoir, édifier un dogmatisme pratique et dominateur qui serait aveugle au degré relatif de probabilité de ce qui est visé par la croyance. Ce probabilisme a des conséquences éthiques et politiques importantes. Il permet par

exemple de mettre en cause la confusion des autorités théologique et politique, car celle-ci fait reposer des normes pratiques sur des dogmes religieux qui ont pour inconvénient d'ériger du probable « faible » en source de lois et de sanctions. L'autre inconvénient, lié d'ailleurs à celui qui précède, est que ces dogmes religieux sont de quelques-uns et non de tous.

Il faut rappeler que le but des grands sceptiques grecs est éthique, au sens où c'est une certaine façon d'être (*ethos*) qui découle de la retenue sceptique : l'absence de trouble (*ataraxia*). Il s'agit d'éviter les tourments des opinions incertaines ou au contraire des croyances dogmatiques, et des attitudes crispées qui en relèvent : la leçon de sagesse est claire. Elle n'implique pas d'extrapoler le refus de juger, impossible au demeurant chaque fois qu'il faut agir et décider. Elle promeut la volonté de juger en étant conscient du degré de vraisemblance ou de probabilité qui s'attache à chaque opinion prise pour référence.

Au dogmatisme religieux s'oppose ainsi un « scepticisme mesuré » selon une expression chère à Hume. L'enjeu de ce scepticisme est une compréhension à la fois généalogique et critique de l'usage non maîtrisé des facultés humaines, dont il ne s'agit pas de déplorer la faiblesse supposée, mais simplement d'expliciter les opérations propres et la combinatoire qui les met en jeu. Au début de la section XI de l'*Enquête*, le sens des paradoxes sceptiques s'annonce explicitement comme celui d'une mise à distance des préjugés ordinaires, de leur ascendant sur la conscience et de leur systématisation théologique.

La section XI de l'*Enquête*, portant sur la Providence, pose avec netteté la dissociation entre moralité et dogmes métaphysico-théologiques. Après Bayle qui faisait observer l'existence d'athées vertueux et de croyants vicieux, Hume présente à travers le dialogue fictif d'Epicure et du peuple d'Athènes une sorte d'apologue de l'indépendance de la moralité – qui relève d'une disposition naturelle de l'homme – à l'égard de tout système religieux dogmatique.

La liberté des options spirituelles doit aller de soi : seuls les actes sont justiciables de la norme juridico-politique, et le pouvoir temporel n'a pas à se soucier du type de conviction qui les inspire, pourvu qu'ils soient conformes au droit. Les prêtres et les philosophes doivent être distingués nettement.

Dans le même texte de l'*Enquête*, Hume va jusqu'à dire en substance que la conviction religieuse est une hypothèse parmi d'autres. Hypothèse plutôt moins crédible dès lors qu'elle propose une connexion entre deux termes singuliers (ce monde-ci et la divinité) alors que la croyance ordinaire met en jeu une inférence qui repose sur la conjonction régulière de deux séries d'objets. Il faut donc voir en elle une option spirituelle, consciente nécessairement d'être telle pour ne pas tourner en fanatisme.

L'autonomie de la conduite éthique par rapport à l'hypothèse théologique de la Providence est un facteur décisif de sérénité, car elle dédramatise le rapport au monde et libère la pratique humaine des ombres célestes qui l'inquiétaient et la hantaient. Sur ce point, c'est bien sûr le précédent de Lucrèce qu'il faudrait évoquer, et notamment le début du *De natura rerum*, qui stigmatise le régime de peur que la croyance superstitieuse développe chez les hommes ignorants des vraies causes naturelles et enlisés dans le régime de la croyance aveugle.

Voir : Autonomie ; Dogme, dogmatisme ; Intolérance ; Liberté de conscience

Sectes

Pour l'approche du phénomène des sectes, la référence au cadre laïque de la République est décisive en ce qu'elle permet de couper court à toutes les arguties

juridiques des groupements sectaires. L'Etat laïque n'est pas *arbitre des croyances*, et il n'a donc pas à accepter de se situer sur le terrain où les sectes veulent l'entraîner, notamment pour dissimuler sous l'invocation de leur dimension religieuse supposée les pratiques de manipulations qui en fait les caractérisent.

La question des sectes et d'abord des agissements sectaires relève-t-elle de la laïcité ou du simple droit commun ? Des deux. D'une part, en effet, toute tromperie à des fins lucratives ou de mise sous tutelle de certaines personnes par d'autres relève du droit commun, qui réprime l'escroquerie, l'exercice illégal d'une fonction, les manœuvres pour soutirer de l'argent en neutralisant préalablement le libre arbitre. Mais d'autre part, quand le prétexte de telles manœuvres est d'ordre religieux, la liberté de conscience et l'égalité de traitement des choix spirituels conduisent à se demander si la laïcité est concernée ou non. C'est bien ici une interrogation qu'il faut développer car les apparences sont trompeuses, et la référence à la religion peut être usurpée afin de dissimuler des actes délictueux.

Si la République laïque n'est pas arbitre des consciences et des opinions ou des croyances spirituelles, son abstention en la matière est garantie de liberté. Mais elle est habilitée à juger des actions, même lorsque celles-ci se revendiquent comme des conséquences de choix spirituels. La laïcité de l'Etat implique bien qu'il doit s'abstenir de privilégier ou de stigmatiser une option spirituelle particulière. Mais cette neutralité confessionnelle s'articule au souci de promouvoir la loi commune, notamment dans la préservation des libertés personnelles. La question des agissements sectaires et de leur qualification juridique entre dans ce souci. Et celle des sectes comme organisations finalisées par de tels agissements en dépend.

Tel est le cadre par rapport auquel il convient de juger le discours des sectes, qui se déclarent stigmatisées par rapport aux « grandes religions » et se posent donc en victimes d'une discrimination officielle. C'est à ce niveau que la mystification commence. Et bien souvent elle fait pendant au discours de certains ecclésiastiques qui croient devoir souligner le danger supposé de la laïcité qui laisserait le champ libre aux sectes. Comment ? En dessaisissant les religions traditionnelles de leurs prérogatives publiques. Pour cela, ils le réduisent à un cadre formel minimal et à une conception relativiste, impuissants à contrer la montée des sectes alors que les « bonnes religions » le pourraient en occupant de nouveau le terrain de la spiritualité qu'aurait vidé la laïcisation. Le raisonnement est simpliste, mais faux.

Il s'agit donc à la fois de dresser un rempart contre les dérives obscurantistes qui conduisent à des modes d'être coupés de la réalité, et de promouvoir, notamment par une instruction soucieuse de culture et de raison, une authentique autonomie des personnes. Celle-ci est essentielle dans la quête et l'invention du sens, mais aussi des valeurs dont s'éclaire la conduite de l'existence. D'où une position forte contre les charlatans qui promettent le bonheur à bon compte et cherchent à asservir les hommes à une quête presque infantile de recettes et de solutions toutes faites. Les gourous des sectes construisent souvent leur redoutable ascendant en prétendant congédier démagogiquement la difficulté de vivre, pour laquelle il n'est aucune recette. On ne peut neutraliser leur pouvoir qu'en développant publiquement les exigences d'une rationalité critique propre à fonder la lucidité, tout en agissant bien sûr pour faire advenir un monde plus juste et plus humain. Education des consciences à la pensée libre et répression juridique des actes qui compromettent effectivement les libertés sont les deux axes complémentaires de l'intervention publique à concevoir.

En pays laïque, la loi commune laisse chacun libre de définir son éthique de vie et sa démarche spirituelle. Elle ne stigmatise aucune version de la spiritualité, mais elle ne peut évidemment se désintéresser des libertés humaines. Si elle ne statue pas sur les croyances et les options spirituelles ou métaphysiques, elle se soucie des pratiques effectives, qui entrent dans le champ du législateur et du juge. Quant à la prévention des actes sectaires, elle ne peut l'assurer en stigmatisant des croyances ou en essayant

d'organiser un réarmement moral par la restauration d'emprises publiques pour les religions traditionnelles. Il faut rappeler que dans un contexte laïque aucune ne jouit désormais de reconnaissance officielle, et que toutes sont libres de se développer dans la sphère privée, individuelle ou collective, mais dans le strict respect de la sphère publique. La seule prévention qui vaille et qui soit juridiquement valide pour un Etat laïque est celle qui consiste à instruire et à informer.

En bref, comment développer l'action *juridique* face aux agissements sectaires ? La stratégie des organisations sectaires est de mettre en avant leur dimension religieuse supposée afin de bénéficier de l'abstention de l'Etat au titre de sa neutralité confessionnelle. Mais ce serait tomber dans un piège que de se soumettre à une telle présentation, qui n'a pas d'autre fin que de détourner l'attention des *actes* par lesquels elles se caractérisent en fait. Il n'y a pas plus, en l'occurrence, à reconnaître des « nouveaux mouvements religieux » qu'à restaurer une reconnaissance publique des religions traditionnelles. Il n'est pas non plus nécessaire de proposer une définition de ce qu'est une « véritable » religion, qui sera de toute façon discutée, pour fonder, par différence, une action en justice contre les sectes.

Il s'agit en effet de viser d'abord, et exclusivement, les *situations* et les *pratiques sectaires*, et de qualifier les sectes non par leurs croyances et leurs dogmes de référence, mais par leurs seuls *agissements*. C'est dire que la construction juridique de la notion de secte ne doit mettre en jeu que des considérations concernant ces agissements et les structures qui les organisent, et impliquer à cet effet les différentes instances républicaines qui peuvent exercer un droit de regard en la matière (par exemple : chancellerie et parquets, Cour des comptes, etc.). D'ailleurs on contreviendrait au principe de laïcité en officialisant une discrimination entre les croyances.

Il suffit de remarquer, pour faire œuvre de démystification, que l'invocation de la spiritualité sert de couverture idéologique à des organisations dont la raison d'être est l'emprise sur les consciences et les corps, avec tous les bénéfices pécuniaires dont elle s'assortit. Ainsi démystifiées et caractérisées, les sectes doivent tomber sous le coup des lois de la République : publicité mensongère, tromperie caractérisée, exercice illégal de la médecine, détournement de label dans le domaine éducatif, manipulation concertée, abus des situations de détresse affective et, bien sûr, plus généralement, délit d'abus de faiblesse, etc. Autant de pratiques effectives qui suffisent, lorsqu'elles sont établies, à susciter l'intervention des juges et la condamnation pénale. Voire l'interdiction pure et simple de la secte lorsque le degré de systématisation de son organisation montre à l'évidence sa véritable finalité frauduleuse et manipulatrice, donc attentatoire aux libertés. On aboutit alors à construire la notion de secte sans faire intervenir des considérations de type confessionnel, mais elle n'en est pas moins juridiquement identifiable.

Voir : Lucidité ; Obscurantisme ; Précarité (selon Spinoza) ; Raison

Sécularisation

Le processus de sécularisation consiste à faire passer des fonctions de l'état régulier à l'état séculier. Est « régulier » ce qui concerne les ordres religieux en tant qu'ils sont soumis à la « règle » par laquelle ils témoignent de leur engagement spirituel distinct de l'implication dans la vie profane. Est « séculier » au contraire ce qui concerne cette vie profane, ce qui est temporel et inscrit dans le « siècle ». Plus simplement, la sécularisation s'entend du transfert de responsabilités et de pouvoirs exercés par des autorités religieuses à des autorités civiles. La sécularisation des biens du clergé par la Constituante, le 2 novembre 1789, a changé le régime de propriété de ces biens, qui sont devenus patrimoine de toute la nation au lieu de rester propriété

privée de l'Eglise. Il faut noter que lors de ce transfert des schémas de type religieux peuvent être conservés, comme on le voit dans les sociétés marquées par la sécularisation protestante. Par exemple, la notion biblique de chef de famille a été transportée dans l'état civil « sécularisé », de même que la conception du mariage judéo-chrétien.

On ne peut confondre sécularisation et laïcisation. Une confusion entre les deux termes relève souvent d'une contestation sourde de la laïcité. Suggérer que la sécularisation a réalisé les idéaux de justice aussi bien que la laïcisation est inexact si l'on considère le privilège qu'elle maintient dans la société civile, voire dans l'Etat, pour la forme religieuse de la conviction, à l'exclusion des convictions agnostique et athée. Souvent, le conformisme éthique qu'elle induit peut restreindre les libertés aussi efficacement que l'interdiction légale. On l'a vu pour l'affaire Clinton, dans laquelle la vie privée d'un homme était mise à l'encan et publicisée par un voyeurisme moralisant. On l'a vu également avec les pressions sur l'université et les cours de biologie, au nom d'une lecture littérale de la Bible, notamment durant les années 1980 dans l'Etat d'Arkansas.

En fait et en droit, la laïcisation implique une dimension d'émancipation, et pas seulement de transfert à des autorités civiles. Par exemple, la laïcisation du mariage consiste dans un premier temps à supprimer la notion biblique de chef de famille et ses implications juridiques, notamment l'inégalité des droits des deux sexes. Dans un second temps, elle consiste à étendre le mariage à d'autres versions de la sexualité que celle d'une hétérosexualité tournée vers la seule procréation. La dépénalisation de l'homosexualité et le « mariage pour tous » ont poursuivi cette laïcisation à rebours des conformismes religieux. Sur ce point, les crispations de l'Eglise catholique et de certains courants islamistes attestent leur refus de l'émancipation laïque, qui conduit à ôter à l'Etat tout pouvoir d'imposer une conception de la vie bonne et par conséquent tout privilège à la vision religieuse de l'accomplissement humain, telle qu'elle était codifiée dans le droit commun. Dans le même esprit, les conquêtes de l'émancipation des femmes ont été rendues possibles par l'émancipation laïque de la loi commune par rapport à la tutelle religieuse. La dépénalisation de l'interruption volontaire de grossesse, la promotion de la contraception ont délivré la sexualité de plaisir de la sexualité de procréation.

L'expérience des pays sécularisés mais non laïques montre d'ailleurs la persistance d'un conformisme très net dans la société civile. En fait, la sécularisation peut recouvrir la transformation de la domination cléricale institutionnelle en diffusion du conformisme religieux dans la société civile, comme on le voit dans certains aspects de la société américaine ou anglaise (persistance d'une sorte de moralisme et de la pénalisation du blasphème, voire refus d'enseignements scientifiques jugés non conformes à la Bible). Dans d'autres pays, comme l'Inde, les termes *secular* ou *secularism* correspondent assez bien aux termes « laïque » et « laïcité ». Pourtant, la forte présence des communautarismes religieux musulman, hindouiste et sikh tend à faire de cette laïcité une égalité de traitement des religions, même si par ailleurs l'émancipation des femmes et des intouchables, urgente en Inde, appelle une mise à distance de ces mêmes religions.

Voir : Etats-Unis ; Europe : religion et politique ; Gandhi ; Inde ; Laïcité

Séparation

Il existe un précédent à la notion de séparation laïque. Dans *De l'esprit des lois*, Montesquieu conjugue deux idées essentielles à ses yeux pour éviter tout despotisme. D'une part la *distinction* des pouvoirs, nécessaire à la fois pour l'indépendance de leurs

actions respectives et pour leur efficacité fonctionnelle. D'autre part leur *séparation*, garantie la plus forte de cette indépendance et de cette efficacité. Une séparation qui consiste en une distribution des fonctions et des pouvoirs à des personnes distinctes, mais s'inscrit sur fond de liaison des pouvoirs conçue comme condition de cohérence de la puissance publique. Dire que les trois pouvoirs (législatif, exécutif, judiciaire) doivent être séparés, c'est vouloir surtout qu'ils soient confiés à des individus ou des groupes différents. Le cas de l'Angleterre est alors évoqué comme pays ayant le mieux assumé cette exigence au milieu du XVIII^e siècle, au moment où en France l'indépendance de la justice, par exemple, n'est nullement garantie par le pouvoir royal, pas plus que n'est assurée la réelle indépendance du pouvoir législatif par rapport au pouvoir exécutif.

La conception de Montesquieu peut être transposée pour la laïcité. Le principe de séparation s'applique alors au rapport entre pouvoir politique dit temporel et pouvoir religieux dit spirituel. L'Etat séparé de l'Eglise n'est plus en mesure de stipuler quelque norme spirituelle que ce soit, et l'Eglise elle-même renonce à dicter les lois communes. Une telle distinction-séparation est salutaire pour les deux instances. Voici un extrait choisi dans cet esprit :

> « Il y a dans chaque Etat trois sortes de pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil. Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les invasions. Par la troisième, il punit les crimes ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger, et l'autre simplement la puissance exécutrice de l'Etat. […]
>
> Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté ; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement.
>
> Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire : car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur.
>
> Tout serait perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. […]
>
> Dans les républiques d'Italie, où ces trois pouvoirs sont réunis, la liberté se trouve moins que dans nos monarchies. Aussi le gouvernement a-t-il besoin, pour se maintenir, de moyens aussi violents que le gouvernement des Turcs ; témoins les inquisiteurs d'Etat (comme à Venise), et le tronc où tout délateur peut, à tous les moments, jeter avec un billet son accusation. »
>
> Montesquieu, *De l'esprit des lois*,
> livre XI, chapitre VI, « De la constitution d'Angleterre ».

Séparation laïque (petite histoire)

> « Il est pernicieux, tant pour la religion que pour l'Etat, d'accorder aux ministres du culte le droit de décréter quoi que ce soit ou de traiter les affaires de l'Etat. »
>
> Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*,
> traduction de Charles Appuhn, Paris,
> Garnier-Flammarion, 1965, chapitre XVIII.

Sous le Directoire, un décret du 3 ventôse an III (21 février 1795) pose le principe de la séparation de l'Etat et de tout culte religieux. En 1801, Napoléon Bonaparte défait cette première séparation laïque par un concordat accordé au Saint-Siège. Ce concordat est par définition antilaïque, puisqu'il restaure les privilèges publics des religions. Une nouvelle séparation laïque est proclamée par la Commune de Paris en avril 1871. Elle sera éphémère. Enfin, la loi du 9 décembre 1905 abroge le concordat de 1801 et fonde ainsi un Etat laïque. « L'Eglise chez elle, et l'Etat chez lui », avait lancé Victor Hugo le 15 janvier 1850. C'est chose faite en 1905, mais, dès qu'elle

le pourra, l'Eglise catholique tentera de recouvrer une partie de ses privilèges perdus. Elle y parviendra avec la loi Debré, qui organise le détournement de fonds publics vers les écoles privées religieuses. La loi de 1905 fut condamnée avec violence par Pie X dans son encyclique *Vehementer nos*. Assurant la liberté de conscience des citoyens et leur égalité de droits, cette loi sépare l'Etat des Eglises. La religion perd le privilège d'être reconnue comme référence publique. Elle devient une affaire privée qui n'engage que ses fidèles. La puissance publique cesse de subventionner les cultes et de salarier les ministres du culte. La formule laïque inspirera la Turquie en 1937, l'Inde en 1948, le Nigeria en 1960, la Suède en 1999 (séparation de l'Etat et de l'Eglise luthérienne). Le 27 octobre 1946, le terme « laïque » apparaît dans le texte de la Constitution de la République française : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. »

Séparation laïque (repères juridiques)

Voici la première formulation claire et distincte de la séparation juridique de l'Etat et des Eglises, consécutive à l'échec de la Constitution civile du clergé. Plutôt que de demander aux prêtres de prêter un serment de fidélité à la République, on rompt purement et simplement le lien contre-productif entre la puissance politique et l'institution religieuse. L'argent public revient à ce qui est d'intérêt commun à tous. Il ne peut donc plus financer les religions, qui n'engagent que les croyants. On lira ci-dessous le décret du 3 ventôse an III, puis celui du 7 vendémiaire an IV, et enfin un bref extrait de la Constitution du 24 messidor (1793). Le libre exercice des cultes, qui ne doit pas être entravé, y coexiste avec le refus de faire payer à des citoyens les frais de cultes qui ne sont pas les leurs. Ce serait violence et détournement. Les textes sont très clairs. On en retrouvera l'esprit dans les textes de la Commune de Paris (1871), puis dans la loi de séparation des Eglises et de l'Etat du 9 décembre 1905.

Décret du 3 ventôse an III (21 février 1795)

« Art. 1er. Conformément à l'article 7 de la Déclaration des droits de l'homme et à l'article 122 de la Constitution, l'exercice d'aucun culte ne peut être troublé.

Art. 2. La République n'en salarie aucun.

Art. 3. Elle ne fournit aucun local, ni pour l'exercice du culte, ni pour le logement des ministres.

Art. 4. Les cérémonies de tout culte sont interdites hors de l'enceinte choisie pour leur exercice.

Art. 5. La loi ne reconnaît aucun ministre du culte : nul ne peut paraître en public avec les habits, ornements ou costumes affectés à des cérémonies religieuses.

Art. 6. Tout rassemblement de citoyens pour l'exercice d'un culte quelconque est soumis à la surveillance des autorités constituées. Cette surveillance se renferme dans des mesures de police et de sûreté publique.

Art. 7. Aucun signe particulier à un culte ne peut être placé dans un lieu public, ni extérieurement, de quelque manière que ce soit. Aucune inscription ne peut désigner le lieu qui lui est affecté. Aucune proclamation ni convocation publique ne peut être faite pour y inviter les citoyens. »

Décret du 7 vendémiaire an IV (29 septembre 1795)

« La Convention nationale, après avoir entendu le rapport de son comité de législation ;

Considérant qu'aux termes de la Constitution nul ne peut être empêché d'exercer, en se conformant aux lois, le culte qu'il a choisi ; que nul ne peut être forcé de contribuer aux dépenses d'aucun culte, et que la République n'en salarie aucun ;

Considérant que ces bases fondamentales du libre exercice des cultes étant ainsi posées, il importe, d'une part, de réduire en lois les conséquences qui en dérivent, et, à cet effet, de réunir en un seul corps, la modifier ou compléter celles qui ont été rendues, et, de l'autre, d'y ajouter des dispositions pénales qui en assurent l'exécution ;

Considérant que les lois auxquelles il est nécessaire de se conformer dans l'exercice des cultes ne statuent point sur ce qui n'est que du domaine de la pensée, sur les rapports de l'homme avec les objets de son culte, et qu'elles n'ont et ne peuvent avoir pour but qu'une surveillance renfermée dans des mesures de police et de sûreté publique ; […] »

Constitution du 24 messidor (1793) (extraits)

« Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Art. 7. […] Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes ne peuvent être interdits. La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme.

Art. 20. […] Nulle contribution ne peut être établie que pour l'utilité générale. […] »

Voir : Egaliberté ; Egalité ; République ; Séparation laïque

Servet, Michel (1511-1553)

Voilà un homme à la fois savant et médecin, philosophe et théologien, qui ne s'en laisse pas conter en matière scientifique et importe son souci de rigueur dans la religion. Il y dissocie la foi en un Etre supérieur et des dogmes à ses yeux irrationnels, comme la Sainte Trinité ou la divinisation d'un homme. Bref, voilà un esprit libre, qui va le payer de sa vie.

Miguel Servet naît en Espagne le 29 septembre 1511 à Villanueva de Sigena (province d'Aragon). Elevé dans la religion catholique, il fait des études brillantes et s'intéresse à tout. Catholique, il n'en néglige pas pour autant la démarche scientifique et le souci de rationalité. A vingt ans, il rédige un petit livre où il consigne ses doutes sur le dogme sacro-saint de la Trinité : *De trinitatis erroribus* (« Les erreurs concernant la Trinité »). Il y écrit notamment : *« L'essence divine est indivisible… il ne peut y avoir dans la Divinité diversité de personnes. »* Comment une seule personne, Dieu, peut-elle être trois personnes en une ? Mystère. Mais la foi doit admettre ce que la raison n'admet pas. Cette exigence d'Augustin fait problème pour Miguel.

Etudiant la médecine, il sait bien que la guérison des patients ne peut découler que d'un savoir rigoureux. Et il en revendique hautement la liberté face à toute mesure obscurantiste. Savant et matérialiste par exigence épistémologique, il met en œuvre le principe de libre examen, ce qui très vite va contrarier les Eglises. Et pas seulement l'Eglise catholique. L'Eglise calviniste ne sera guère plus tolérante.

Au cours d'un séjour à Paris, Servet approfondit la médecine et la pharmacie, et pratique des dissections. Ses recherches le conduisent à découvrir le rôle de la circulation sanguine cent ans avant Harvey. Michel Servet a compris qu'elle oxygène le sang grâce aux poumons et que les battements du cœur jouent un rôle moteur.

Mais, pour son malheur, l'homme de science ne renonce pas à se mêler de théologie. Après avoir rejeté le dogme trinitaire, il rejette également la divinité du Christ. Pour lui, l'Esprit saint est l'expression de la divinité qui s'est unie à un être humain, Jésus-Christ, sans lui faire perdre son humanité, mais en lui inspirant certaines orientations éthiques exemplaires. Le dogme de l'incarnation est ébranlé : Jésus-Christ n'est qu'un prophète humain. Le délit d'hérésie est dès lors établi, et ce pour les différentes Eglises chrétiennes, protestante ou catholique.

En 1536, il devient médecin de l'évêque de Vienne, dans le Dauphiné. Il entame une correspondance avec Jean Calvin. Outre leurs désaccords de fond sur l'essence du Christ, se révèle un abîme sur la conception de l'homme. Humaniste avant tout, Michel Servet considère que l'homme participe de l'essence divine et que Dieu s'unit à lui, alors que Calvin creuse entre Dieu et l'homme l'abîme qui sépare « un souverain Seigneur » de « l'homme chétif et misérable » qui ne peut que « se prosterner dans la cendre, adorer et obéir ». Apprenant le rejet de la Trinité par Servet, Calvin menace en ces termes : « Si Michel Servet vient à Genève, je ne réponds pas qu'il puisse en sortir vivant. » On voit là quelle conception du débat pouvait avoir celui qui gouvernait Genève d'une main de fer.

De fait, les événements tragiques vont se précipiter pour Michel Servet. Il est

dénoncé à l'Inquisition pour hérésie par un certain Guillaume de Trie à qui Calvin a remis des documents compromettants tirés de leur correspondance. Servet est arrêté par l'Inquisition à Vienne, mais il s'évade. Le procès se déroule par contumace, et le savant est condamné à mort pour l'exemple. L'Inquisition fait brûler son effigie alors qu'il s'est enfui à Genève où il croit pouvoir jouir de sa liberté. Le dimanche 13 août 1553, il se rend au temple où Calvin prêche. A la sortie, il est arrêté, sans doute à la demande de Calvin lui-même.

Après plusieurs mois d'une captivité très éprouvante, Michel Servet est condamné à mort avec l'assentiment tacite de Calvin, qui confirme ainsi son ancienne menace. Le 27 octobre 1553, à Champel, quartier de Genève, Michel Servet est attaché à un poteau et brûlé vif, avec ses livres. Il a tout juste quarante-deux ans. L'arrêt de condamnation est libellé en ces termes :

« *Toy, Michel Servet, condamnons à devoir estre lié et mené au lieu de Champel, et là devoir estre à un piloris attaché et bruslé tout vif avec ton livre, tant escrit de ta main que imprimé, jusques à ce que ton corps soit réduit en cendres ; et ainsi finiras tes jours pour donner exemple aux autres qui tel cas voudroient commettre*. »

Deux réactions opposées commenteront le crime. Théodore de Bèze approuvera. Castellion condamnera.

Voici le propos du premier :

« *Le magistrat a l'autorité et le devoir de punir l'hérétique. La corruption par l'hérésie touche l'âme éternelle. Ceux qui corrompent l'âme sont pires que les criminels de sang*. »

Et voici le propos du second :

« *Tuer un homme ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Quand les Genevois ont fait périr Servet, ils ne défendaient pas une doctrine, ils tuaient un être humain : on ne prouve pas sa foi en brûlant un homme mais en se faisant brûler pour elle.* »

Là où une religion est dominée, elle a une certaine propension à la tolérance. Et pour cause ! Là où elle est dominante, elle oublie cette tolérance et tend à se faire oppressive. Les protestants persécutés en France se font persécuteurs à Genève. Cherchez l'erreur…

La démonstration par l'absurde est ici spectaculaire. Que se passe-t-il quand il n'y a pas laïcité ?

La guerre des dieux intervertit le dominant et le dominé, l'oppresseur et l'opprimé, au gré des rapports de force changeants. La laïcité, elle, supprime l'idée même de domination. C'est pour cela qu'elle est si aimable.

Voir : Intolérance ; Obscurantisme

Sionisme

Le cas du sionisme est délicat et difficile en raison d'une ombre immense qui hante toute conscience humaine sensible à la souffrance radicale d'un peuple auquel il n'est reproché en fin de compte qu'une seule chose : être né (Alfred Dreyfus : *« Mon seul crime est d'être né juif »*). Le racisme, lui, est donc bien réel, même s'il repose sur des délires. Croire qu'il existe des races distinctes parmi les hommes est le premier délire, car l'humanité est une et indivisible. Croire que les Juifs sont une race est le deuxième délire, qui donne un exemple du premier. Poser que ce peuple fantasmé comme race à part est déicide est le troisième délire. Les athées hausseront les épaules, les agnostiques aussi, et les croyants se feront la guerre par conflit de délires. Hélas, de tous ces délires enchaînés résulte l'horreur absolue. Un nom le résume : Auschwitz. Les camps de la mort ne sont pas la conséquence lointaine du rationalisme des Lumières, comme le prétend Jean-Marie Lustiger dans *Le Choix de Dieu* mais d'une mystique raciste dont l'antijudaïsme catholique a été une source indirecte par un glissement

coupable vers l'antisémitisme. Ici une haine congénitale de la raison vient étrangement inscrire son délire dans une réflexion qui ordinairement a plus de tenue.

Délicat, le problème du sionisme est aussi complexe pour deux raisons majeures. D'une part le projet de création d'un Etat juif ou pour les Juifs suppose l'existence d'une terre sans peuple, ce qui va se révéler impossible. D'autre part, deux sionismes sont apparus. Le premier, laïque, pouvait assumer l'idée d'un Etat sans fondement ethnique ou religieux, voire bi-national. Le second, religieux, par sacralisation de la terre revendiquée, ne le fit pas. D'où la tragédie actuelle des Palestiniens.

Chacun sait bien que la cause de la Shoah est la combinaison complexe de causes lointaines et proches. Cause lointaine : l'antijudaïsme chrétien devenu antisémitisme par un délire raciste qui ethnicise l'intolérance religieuse. Celle-ci s'est inventé le thème du peuple déicide, et même une prière qui se réfère aux « Juifs perfides ». Le fanatisme catholique a relayé sans le critiquer un tel glissement, dans des épisodes terribles comme la chasse aux marranes en Espagne et au Portugal avec l'abjection des enquêtes sur la « pureté du sang », *limpieza de sangre*, les pogroms en terre orthodoxe, le soupçon sempiternel en Occident. Dernier avatar : l'affaire Dreyfus où le journal *La Croix* se déchaîne en mêlant l'antisémitisme et l'antijudaïsme, etc. (N. B. Pas de confusion par amalgame : l'honorable feuille qui aujourd'hui porte ce titre n'a rien à voir avec le bréviaire antisémite qui fanatisait les antidreyfusards.) Causes plus proches : la théorisation irrationnelle qui importe le darwinisme là où Darwin lui-même avait averti que sa théorie n'avait pas de pertinence explicative : dans l'étude des rapports interhumains. D'où une idéologie délirante, pseudo-scientifique, en réalité mue par une mystique de la race souvent exacerbée par l'antijudaïsme religieux. Et puis, comme cause immédiate, une souffrance sociale qui s'invente des causalités aussi faciles que faussement évidentes. Le bouc émissaire. Nouveau délire antirationnel et non pas rationnel comme veulent à tout prix le croire les religieux qui se trompent d'imputation et incriminent la raison. Une chose est de s'en prendre à la raison, autre chose est de mettre en cause ses mauvais usages.

Faut-il contrer une mythologie religieuse néfaste par une autre mythologie ? Là est toute la question quand on a affaire au sionisme entendu d'abord comme désir légitime des Juifs de vivre enfin sans être inquiétés pour ce qu'ils sont dans un pays qui serait le leur non parce qu'ils en auraient la jouissance exclusive, mais parce que le droit et le fait leur assureraient les conditions d'une vie sereine.

Je dis bien le droit et le fait, car l'expérience montre à quel point le fait peut démentir le droit dans les pays pourtant soucieux de fonder les rapports humains sur des principes qui les émancipent de toute logique de domination ou d'oppression. La discrimination raciale peut survivre à la ségrégation, comme en témoignent l'histoire des Etats-Unis, mais aussi celle de l'Europe, où des réflexes antisémites conditionnés pendant des siècles ont relayé les pogroms et les assignations à résidence, et rendu infernale la vie des Juifs en insistant justement sur leur identification comme Juifs.

Sartre le dit : c'est alors l'antisémitisme qui crée le Juif, le Juif qui se découvre tel alors qu'auparavant il vivait sa vie d'homme sans y prêter attention, tout simplement parce qu'il s'y trouvait comme un poisson dans l'eau, c'est-à-dire dans une humanité une, indifférenciée en amont de ses clivages délirants selon des races imaginaires. Des clivages inventés par le délire raciste qui fait qu'un matin on se découvre partie non ordinaire de l'humanité une, scindée et mise à part du fait qu'elle est délimitée par le doigt qui la montre. Sur ce point, la lecture d'un des plus beaux livres d'Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, a prolongé dans ma conscience les réflexions de Sartre sur l'antisémitisme.

Le sionisme ne peut dès lors échapper à une alternative radicale entre deux versions de la réalisation de son projet. Une version rigoureusement laïque, comme celle de Moses Hess, secrétaire de Marx, et aussi de Theodor Herzl, internationaliste socialiste convaincu, qui consiste à imaginer non exactement un Etat juif, mais un Etat où les Juifs vivraient enfin une vie affranchie de tout qui-vive et de toute angoisse du fait que les fondements du « vivre ensemble », tant sociaux que juridiques, rendraient possible une telle situation. Le qui-vive de qui se sait soupçonné parce qu'il est ce qu'il est constitue sans doute la forme la plus odieuse du racisme, et quand l'histoire lui fournit l'image mémorielle de la liquidation physique massive, ce qui-vive se radicalise presque naturellement en désir de rester entre soi. Mais c'est là sans doute qu'une alternative surgit au sein du sionisme. Une approche laïque, internationaliste, soucieuse des droits de tous les peuples, ou une approche religieuse, dérivant de récits plus ou moins mythiques et agençant des thèmes dangereux, comme ceux de *peuple élu* et de *Terre promise* (voir ces deux entrées).

Dans le cas de la théologie juive, la conquête de la Terre dite promise est d'abord représentée sous la forme d'un grand récit religieux où se raconte l'appropriation puis la jouissance d'une terre où s'installe un Etat propre à un peuple. La Palestine, *alias* pays de Canaan, est ainsi présentée comme un présent de Dieu qu'il a fallu conquérir. La mythique religieuse du judaïsme écrit donc une histoire, celle qui met en scène une promesse divine. La promesse d'une terre déterminée, celle qui coïncide avec l'endroit réel de l'autonomie juive. La narration légendaire se présente bien vite comme une reconstitution de ce qui s'est effectivement passé. Les registres de l'imaginaire religieux et de l'histoire réelle ainsi confondus fournissent au peuple une *identité narrative* qui consacre ou remplace une identité ethnique et s'exalte en une généalogie imaginaire. La religion triomphe en réitérant pour un peuple le grand récit créationniste qui rend compte de tout ce qui est. Et dès lors les exigences normatives qui fondent sa raison d'être s'auréolent d'une inscription singulière dans la création du monde total.

Le judaïsme fournit alors à la judéité une image sanctifiée d'elle-même, mais à la condition d'une stricte observation par les Juifs des normes édictées au passage. Gare aux mécréants, les trois mille Hébreux qui s'adonnent à un autre culte en l'absence de Moïse parti prendre note des commandements divins. La tribu des Lévi se charge de les éliminer, scellant la fidélité religieuse par un meurtre collectif. Le Livre de Josué raconte ensuite la marche sanglante de ce peuple désormais voué à un Dieu qui lui a promis une terre. Une telle promesse atteste une élection, au sens de choix. L'heureux élu connaît et doit respecter les conditions de l'alliance inespérée entre Dieu et un groupe d'hommes. Le judaïsme entendu comme religion juive codifie les règles et les rites, les usages et les mœurs, les places et les activités.

L'idée théocratique va se déployer là où Dieu l'a dit et promis. Et le peuple est menacé de tout perdre s'il ne se tient pas aux prescriptions qui scandent le quotidien et finalisent la vie. Ce qu'il perdrait par manquement aux commandements divins, c'est tout simplement lui-même, comme peuple constitué et organisé politiquement. Avec à la clef la dispersion d'individus déliés, isolés dans d'autres peuples, orphelins de l'« être ensemble » jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de le faire revivre.

Le messianisme a sa temporalité propre, hors temps historique car nul être humain, rivé à son aveuglement et à sa finitude, ne peut en prévoir l'avènement. Il faut attendre et vivre la dispersion patiemment, faire contre mauvaise fortune bon cœur, et tenir la diaspora comme une sanction radicale qui requiert une patience non moins radicale. L'ethnicisation politique sous la tutelle théocratique est morte ou suspendue indéfiniment. Le judaïsme se replie sur une spiritualité vive, hantée par le passé, mais soucieuse de faire appel des conséquences de la faute.

Pas d'autre moyen que la méditation des textes sacrés, la psalmodie de l'espérance messianique, la régulation méticuleuse des conduites selon l'éthique religieuse sédimentée en prescriptions rituelles et en interdits existentiels. Une orthodoxie religieuse est née, qui prolonge l'agencement théocratique des deux royaumes juifs, et des deux temples qui leur correspondirent. Attendons. Attendons le retour messianique dont Dieu seul fixera l'heure et les modalités. Et sachons expier les fautes de nos ancêtres par l'assomption intégrale des commandements divins.

Certes. Mais la diaspora va devenir histoire dramatique. Les Juifs dispersés sont assignés à résidence, voués à certaines fonctions. Et, surtout, les voilà stigmatisés par l'imaginaire catholique, puis protestant, comme meurtriers de Dieu. Dispersé en tous lieux du monde, ce peuple est réunifié négativement, par la notion chrétienne de peuple déicide. Et ce qui devait être sanction provisoire se radicalise en calvaire de l'exclusion. L'antijudaïsme religieux dérive en antisémitisme raciste à mesure que la place confinée des Juifs est paradoxalement créditée de la responsabilité des maux sociaux, selon un imaginaire idéologique où la rumeur se fait opinion, où le ressentiment se fait compensation illusoire, où la différence religieuse devient prétexte. L'Eglise catholique ne bouge pas. Elle consacre et confirme, au point de laisser ses plus fidèles séides organiser les pogroms et les conversions forcées (voir l'entrée Marranes). Bref, l'antisémitisme rend l'attente messianique de plus en plus désespérante et décourageante par sa longueur.

A une persécution terrestre doit répondre une émancipation terrestre. Et si la terre perdue pouvait nous être de nouveau promise ? Non par un dieu trop lointain, qu'on peut soupçonner d'être oublieux de son peuple élu, mais par un regroupement qui donnerait force ? L'idée sioniste est née. Et elle ne vient pas d'abord des religieux, enlisés dans l'attente messianique et méfiants à l'égard de tout volontarisme politique. Les promesses de la Révolution française, articulées aux droits enfin reconnus à tout homme quel qu'il soit, ont pourtant jeté les bases de l'émancipation des dominés d'hier. Les Juifs en font partie. Clermont-Tonnerre lance la formule célèbre : rendre aux Juifs comme individus les mêmes droits qu'à tous les autres. Mais pas comme nation. L'égalité des droits ainsi conquise n'est-elle pas suffisante dès lors que la nation française elle-même cesse d'être la fille aînée de l'Eglise et par conséquent de privilégier un particularisme ? N'y a-t-il pas place en elle pour les personnes de toutes origines, de toutes convictions, pourvu que celles-ci n'empiètent pas sur la loi commune ?

Si la nation se redéfinit en tant que communauté de droit, cette orientation universelle ne peut-elle assurer à tous et à chacun la plénitude de l'égalité des droits en même temps que la liberté optimale ? L'antisémitisme devient alors délit, comme toute forme de stigmatisation. Pogroms et injures racistes, discriminations implicites ou explicites sont pénalisés. Quant aux usages culturels et religieux, ils sont libres tant qu'ils sont compatibles avec la loi commune. Les communautés particulières peuvent

exister, mais non les communautarismes qui les enfermeraient dans des cloisons étanches.

Condorcet et l'abbé Grégoire tiennent à insister sur l'émancipation des Juifs pour prendre le contrepied des exclusions ancestrales, mais désormais la loi laïque vaut pour tous car elle découle de principes universels qui ne sont pas conçus pour des religions ou des origines particulières. Soit. Mais le bond de l'émancipation juridique ne bouleverse pas du jour au lendemain les mentalités. La ségrégation laisse la place à la discrimination aux formes plus ou moins avouées. Il suffira d'un siècle pour que l'affaire Dreyfus révèle la persistance de l'antisémitisme et de l'antijudaïsme chrétien qui s'amalgame à lui comme on le voit dans la prise de position antidreyfusarde des journaux catholiques (*La Croix* de l'époque).

Bilan. L'espérance messianique est bien longue. Et tous les Juifs ne sont pas croyants, loin s'en faut. L'espérance révolutionnaire a incarné l'espoir très concret qui s'attache aux réalisations bien tangibles de l'histoire. La République laïque n'est-elle pas plus fiable que le communautarisme religieux de l'entre-soi ? La diaspora juive s'est mise à rêver de l'émancipation laïque qui extirperait les sources religieuses publiques de l'antisémitisme nourri si longtemps par l'antijudaïsme catholique. Mais il est alors apparu que si la laïcité peut beaucoup à court terme, elle doit s'articuler à moyen et à long termes sur une éducation populaire propre à éradiquer les tendances à la compensation raciste. Ces tendances ressurgissent dès que la société va mal et que l'injustice sociale liée à l'exploitation se traduit par des dérives compensatoires en forme d'idéologies racistes. La temporalité de l'émancipation terrestre se révèle plus longue que prévue.

Nombre de Juifs athées, comme Moses Hess, ont vu dans le socialisme et le communisme une solution radicale, qui atteindrait la cause de ces idéologies et détruiraient ainsi tout racisme. Une espérance à portée de main, inscrite dans l'histoire réelle, donnerait enfin sens à l'universalisme internationaliste et au cosmopolitisme.

« Juif cosmopolite » n'est pas une injure, mais au contraire une louange pour des hommes qui savent s'affranchir des limites d'un lieu et d'un temps, pour s'élever à l'universalité de la condition humaine. Stefan Zweig le dit dans *Le Monde d'hier*, qui transfigure l'exilé sempiternel, le Juif errant, en citoyen du monde, nostalgique toutefois du lieu de sa naissance, car il faut bien naître quelque part pour ensuite s'élever à l'universel.

L'histoire a brisé ce rêve. Le nazisme a porté au paroxysme de la solution finale l'antisémitisme millénaire inauguré par le thème chrétien du peuple déicide. Dès la fin du XIXe siècle et au début du XXe, en une sorte de pressentiment concernant les limites de l'intégration laïque de la diaspora et les difficultés de l'internationalisme socialiste, Theodor Herzl a voulu prendre date en lançant le sionisme comme messianisme laïcisé, non religieux d'abord. Il était socialiste et pensait comme Moses Hess que le peuple juif ne pouvait plus attendre ni le Messie religieux ni les lendemains qui chantent révolutionnaires.

Mais l'invention d'un foyer juif, foyer refuge avant d'être nation constituée, allait se heurter à une évidence. La Terre est pleine, et nul espace réellement vacant n'existe. *« Une terre sans peuple pour un peuple sans terre. »* Le slogan était à la lettre une u-topie. C'est-à-dire un « nulle-part ». L'internationalisme laïque et socialiste du père fondateur du sionisme allait se heurter à ce constat. Jusqu'à imaginer que l'Ouganda pourrait accueillir le foyer juif… Mais cette région du monde n'était-elle pas peuplée elle aussi ? Et dès lors le foyer juif ne devrait-il pas composer avec les autochtones, avec le risque de reproduction des mêmes conflits et des mêmes rejets que ceux qui conduisaient au projet sioniste ? L'objection était sans doute trop grave au regard des enjeux de l'idéal sioniste. Lui ferait-on un sort ? Nombre de Juifs sionistes soulevèrent la question avec l'insistance que donne la conscience progressiste qui se fait rétive à toute démarche colonialiste comme à tout ce qui peut ressembler aux causes des souffrances vécues par

le peuple juif lui-même.

La diaspora palestinienne d'aujourd'hui, la situation d'exilés dans leur propre terre des Palestiniens parqués entre check-points et murs de béton, donnent raison à ceux qui avertissaient et mettaient en garde. Et notamment à Martin Buber qui prôna un Etat binational en lieu et place d'un Etat juif. Une idée écartée par David Ben Gourion.

L'utopie sioniste et laïque a subi une récupération religieuse qui a détruit son éthique et ses scrupules politiques. On connaît la suite, dramatique. Et sa solution, difficile. Mais nullement impossible. En Israël, un mouvement courageux réclame « la paix maintenant ». Partager la terre suppose de la désacraliser. Et de ne plus pousser au désespoir un peuple qui, lui, n'est pas « élu », mais doit vivre aussi, ici, en ce lieu qui fut sa demeure, et qui l'est si peu désormais. L'eau du Jourdain, elle-même, ne lui appartient plus, et ses terres coupées par un mur sont presque impraticables.

Laïcité, droit des peuples, justice. Des mots d'ordre guettés par la banalité historique, qui mettront en fureur les intégristes religieux. Mais qu'importe. L'espoir incarné par Yitzhack Rabin et Yasser Arafat doit durer plus longtemps qu'une poignée de mains.

Voir : Antijudaïsme ; Antisémitisme ; Marranes ; Mythification religieuse ; Peuple élu ; Pureté du sang ; Terre promise

Souveraineté

Un peuple est souverain quand rien ni personne ne le domine. Pour cela, il se donne sa loi à lui-même. Et cette loi n'est légitime que si elle sert l'intérêt général. L'unité du peuple, du *laos* si on reprend le terme grec, est à ce prix. Et c'est très précisément le sens de la laïcité que de promouvoir le seul bien commun à tous. D'où le rôle de la volonté générale, faculté de vouloir ce qui vaut pour tous. Les lois communes ne peuvent donner aux uns ce qu'elles refusent aux autres.

Rousseau solidarise liberté et égalité sur le plan social, mais au-delà de la formulation qu'il donne de cette solidarité, il expose une exigence d'autonomie, de non-dépendance, qui peut être déclinée dans un autre registre : celui de l'autonomie radicale de la pensée et des choix qu'elle effectue. La souveraineté, par essence, ne peut nuire à ceux qui la définissent et la constituent : dans le rapport à soi du peuple, elle se décline comme l'autonomie législatrice. « Un peuple libre obéit, il ne sert pas. » Et s'il obéit à la loi qu'il se prescrit à lui-même, il reste pleinement libre.

Refuser d'obéir à la volonté générale, c'est en ce sens refuser de s'obéir à soi-même, et la contrainte alors exercée n'est que l'objectivation de la légitimité de la faculté de vouloir ce qui vaut pour tous. D'où la formule paradoxale : « on le forcera d'être libre ». Dans une telle problématique, la promotion de l'égalité par la loi commune, pacte horizontal entre hommes munis des mêmes droits, ne compromet nullement la liberté, puisqu'elle se tient dans les limites de l'intervention légitime de l'Etat. Un extrait du *Contrat social* fixe les choses :

Intérêt général et souveraineté

> « [Le] souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être.
>
> Mais il n'en est pas ainsi des sujets envers le souverain, auquel, malgré l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité.
>
> En effet, chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun

[…] »

Jean-Jacques Rousseau,
Du contrat social, livre I, chapitre 7.

Spinoza, Baruch (1632-1677)

Né en 1632 à Amsterdam, Spinoza, philosophe inspiré par l'œuvre de Descartes, en radicalise les exigences rationalistes notamment dans l'approche de la religion et de sa dérive superstitieuse, mais également dans celle de la politique. Il est amené à penser une refondation démocratique de l'Etat, impliquant son émancipation par rapport à toute institution religieuse.

Spinoza fut d'abord témoin de la répression des autorités civiles de Hollande, à l'instigation de l'Eglise calviniste officielle, contre les « Collégiants », chrétiens soucieux de liberté spirituelle et de réflexion critique. L'interdiction, en 1653, des réunions des Collégiants, signala le danger lié au rôle officiel des pasteurs dans l'Etat.

Puis, c'est au sein de la communauté juive d'Amsterdam qu'il put éprouver, comme victime, les méfaits de l'intolérance à l'égard de toute tentative d'interprétation distanciée du texte biblique. Le 27 juillet 1656 fut prononcée contre lui une violente excommunication (*herem*) dans la synagogue. Le rabbin Morteira fit même pression sur les autorités civiles pour que Spinoza soit expulsé d'Amsterdam. Bref, la sanction matérielle devait s'ajouter à l'exclusion spirituelle.

En 1661, le philosophe fut contraint de quitter la ville pour s'installer à Rijnsburg, près de Leyde, où il vécut en reclus jusqu'en 1663. Il se rendit ensuite à Voorburg, près de La Haye, où il rédigea simultanément l'*Ethique* et le *Traité théologico-politique*, qu'il évoque explicitement dans une lettre de 1665 à Oldenburg. Publié de façon anonyme, le traité déclenche les propos haineux de toutes les autorités religieuses, calvinistes et juives essentiellement. Spinoza y dénonce l'oppression des théologiens sur la liberté de penser et de philosopher et y appelle de ses vœux un Etat soucieux de promouvoir une telle liberté. Cet Etat, pour ce faire, doit être affranchi de toute tutelle religieuse. La thèse de la stricte séparation des autorités religieuses et des autorités civiles y est défendue explicitement.

Spinoza, dans le texte qui suit, radicalise l'exigence d'une séparation de principe de l'autorité religieuse et de l'autorité politique, tout en insistant sur la différence entre les actes, seul domaine d'application légitime des lois communes, et les croyances ou les pensées, qui doivent demeurer pleinement libres. En raison de la distinction de

l'ordre temporel et de l'ordre spirituel qu'il a mise en place en parallèle avec la distinction de la loi juridique et de l'exigence éthique, la séparation de principe qu'il prononce concerne aussi bien la modalité mentale de l'adhésion aux règles communes que le contenu même de la loi.

Selon lui, les ministres du culte n'ont rien à faire dans l'Etat, communauté de droit régie par des lois ; leur fonction, dans la communauté particulière de ceux qui leur reconnaissent librement un rôle, est celle d'une libre exhortation, dépourvue de toute emprise *a priori*, car resserrée dans la force du seul témoignage spirituel, ou du seul conseil éthique. Il ne s'agit pas pour autant de reconnaître ainsi un « pouvoir spirituel » dont les effets temporels pourraient entrer en concurrence avec l'action d'émancipation promue par le pouvoir de l'Etat. En ce sens, la conception spinoziste de la séparation ne consiste pas plus à considérer que les Eglises doivent rester maîtresses de la sphère spirituelle qu'à leur permettre de s'ingérer dans leurs affaires intérieures. L'Etat doit garder le monopole de la règle en ce qui concerne les actes, tous les actes, y compris ceux qui concernent les manifestations extérieures de la liberté de culte ; mais cela ne signifie pas qu'il puisse dicter la nature de ces manifestations.

> « Nous voyons par là très clairement :
> 1 – combien il est pernicieux, tant pour la religion que pour l'Etat, d'accorder aux ministres du culte le droit de décréter quoi que ce soit ou de traiter les affaires de l'Etat […].
> 2 – Combien il est dangereux de rattacher aux règles du droit divin les questions d'ordre purement spéculatif et de fonder les lois sur des opinions, sujet au moins possible de constantes disputes entre les hommes ; l'exercice du pouvoir ne va pas sans la pire violence dans un Etat où l'on tient pour crimes les opinions qui sont du droit de l'individu auquel personne ne peut renoncer. […] Pour éviter ces maux, on ne peut trouver de moyen plus sûr que de faire consister la piété et le culte de la religion dans les œuvres seules, c'est-à-dire dans le seul exercice de la justice et de la charité, et, pour le reste, de l'abandonner au libre jugement de chacun […].
> 3 – Nous voyons combien il est nécessaire, tant pour l'Etat que pour la religion, de reconnaître au souverain le droit de décider de ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas. »
>
> Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*,
> traduction Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, chapitre XVIII,
> pages 307-308.

Spiritualité laïque

La laïcité n'est pas la négation de la vie spirituelle, entendue dans un sens non religieux de vie propre à la conscience humaine, vie de la pensée. Auguste Comte souligne la fonction émancipatrice d'une spiritualité libre, délivrée de toute tutelle religieuse ou idéologique, dans laquelle il voit la condition du progrès de l'humanité. Place à la philosophie, pensée rationnelle soucieuse d'éclairer le tout de l'existence, moment où la vie spirituelle fait retour sur elle-même et s'accomplit en sagesse, lucidité vitale.

La solidarité de principe entre la philosophie et la laïcité prend toute sa portée dans le cadre d'un enseignement qui généralise l'idée que tout homme est habilité à faire un usage privé comme public de sa raison, dans le respect des fonctions qu'il remplit. Le partage entre laïcs et clercs ne doit désormais plus avoir de sens ni dans l'ordre de l'autorité morale ni dans celui du rapport au savoir et à la réflexion. Une telle universalisation ne peut à l'évidence s'opérer sur la base d'une vision du monde ou d'une croyance particulière. Ce n'est pas seulement le contenu normatif de cette vision ou de cette croyance qui est en jeu ; c'est aussi et surtout la modalité de son existence mentale, et de sa formation, qui change. Il ne s'agit pas bien sûr d'extirper toute croyance, ce qui serait à la fois vain et illégitime.

Le souci d'introduire une réflexivité qui libère la conscience de toute disposition à l'intolérance ne nuit pas à la ferveur de sa foi éventuelle, à laquelle elle donne l'occasion de s'assumer comme telle, en sa force distinctive, sans confusion avec les autres registres de la vie intérieure. Il en est de même de tout savoir particulier, qui peut devenir aveugle à ses limites dès lors qu'il est assimilé selon une modalité

irréfléchie. D'où l'idéal d'une conscience réflexive exigeante, capable d'assigner à leurs limites, et de comprendre dans un horizon de sens élargi, ses croyances mais aussi ses savoirs. Un tel régime de croyance prévient le fanatisme ; un tel régime de savoir évite le dogmatisme scientiste.

Voir : Culture ; Liberté de conscience ; Raison ; Liberté de conscience

Statut personnel

Les islamistes, infime minorité des citoyens de confession musulmane, militent pour la reconnaissance d'un statut personnel « musulman » tout en se déclarant favorables à une laïcité réduite à une organisation juridique minimale de la coexistence des communautés. Ils poursuivent une stratégie dont il serait temps de prendre la mesure au lieu d'y voir étourdiment l'occasion d'une prétendue « rénovation » de la laïcité. Il faut d'ailleurs cesser de flatter cette stratégie même si ingénument on croit ainsi donner des gages de repentir à l'égard de populations jadis colonisées. Certains penseurs musulmans prétendent participer à la rénovation de la laïcité en disant qu'il faut l'« ouvrir » (comme si elle était « fermée »…) et en exploitant pleinement toutes les possibilités du débat démocratique offertes justement par une République laïque. Mais, par ailleurs, ils n'hésitent pas à présenter cette laïcité comme le produit d'une culture particulière, donc à leurs yeux relative, et suggèrent que la culture qu'il disent « musulmane » a ses exigences propres. En toute logique, il conviendrait de savoir dans ce cas, sans ambiguïté, si oui ou non la laïcité est acceptée, ou si elle est tenue pour un produit culturel dont l'affirmation relèverait d'une démarche néocolonialiste, de type ethnocentriste.

Il faut rappeler qu'il existe encore des « guides religieux » prêts à justifier la lapidation de la femme adultère et à réclamer, au titre de l'« identité culturelle », la reconnaissance d'un code de statut personnel qui à l'évidence ferait exception aux lois de la République en livrant certaines personnes à une juridiction communautariste. En ce sens, reconnaître des « droits culturels » est fort ambigu, voire dangereux. Si la culture en question concerne des aspects libres du patrimoine artistique, du mode de vie et des éléments de l'imaginaire symbolique, elle doit évidemment pouvoir s'exprimer sans entrave, et d'ailleurs elle le peut parfaitement dans un cadre laïque, dont la vertu intégratrice tient justement au fait qu'il s'est constitué par mise à distance d'une domination naguère exercée au nom d'une religion particulière.

Mais si par culture on entend des rapports de pouvoir et de dépendance interpersonnelle sanctifiés par une religion, alors reconnaître des « droits culturels », c'est consacrer ces rapports de pouvoir et rendre un bien mauvais service à la liberté de toutes les femmes qui, sans renier leurs origines ni leur patrimoine, entendent choisir librement leur mode de vie, se promener tête nue et choisir leur conjoint, utiliser ou non la contraception, jouir des mêmes droits que les hommes, être égales à leurs maris dans le mariage, ce qui exclut la notion judéo-chrétienne de chef de famille, ou la répudiation unilatérale tirée d'une lecture littéraliste du Coran.

Qui ne voit que, en laissant planer une équivoque sur ces « droits culturels », on perd sur tous les tableaux ? Celui de la *liberté individuelle* d'abord, puisqu'on légitime ainsi une emprise des groupes particuliers sur leurs membres, au péril de la sphère privée. Celui de l'*égalité* ensuite, puisque sont prisées certaines façons de concevoir l'identité, et non d'autres. Celui de l'*intégration* enfin, puisqu'on dresse entre les individus ravalés au rang de « membres » d'une communauté et la République commune à tous une sorte d'écran et d'obstacle, représentés par les contraintes propres à un groupe particulier.

Une femme d'origine maghrébine qui veut choisir son conjoint, refuse de porter

le voile et entend libérer sa vie sexuelle des limites de la procréation, aura-t-elle le droit de le faire si son « statut personnel » est fixé par des guides religieux intronisés comme représentants patentés de sa « communauté » ?

Osera-t-on encore baptiser « idéologie colonialiste » le rappel des droits de la femme et de l'émancipation laïque dont ils sont solidaires ? Etrange aveuglement. Ce serait oublier qu'en Occident ils ont été et sont encore conquis contre une tradition chrétienne intégriste, qui consacrait il n'y a pas si longtemps la notion machiste de « chef de famille », pénalisait la contraception, qualifiait l'interruption volontaire de grossesse de crime et organisait, comme font d'ailleurs les trois monothéismes, la condamnation publique de l'homosexualité. La prière juive orthodoxe conduit l'homme qui la prononce à se réjouir simultanément d'être né juif et de ne « pas être né femme », et le christianisme traditionnel ne reconnaissait même pas l'égalité des femmes et des hommes, tenant la division du travail machiste pour une exigence naturelle et sacrée.

Voir : Egalité ; Emancipation ; Femme, féminisme

Stuart Mill, John (1806-1873)

John Stuart Mill s'est rendu célèbre, entre autres, par son essai *De la liberté* (1859) et par *L'Utilitarisme* (1863) où il s'efforce de concilier une morale hédoniste, fondée sur le plaisir, et les exigences de la vie sociale. C'est surtout dans son essai sur la liberté qu'il s'attache à définir un critère incontestable habilitant la société à poser des règles pour la conduite des hommes. D'où une distinction entre les types de cas légitimement soumis à la loi et ceux qui doivent lui échapper, laissant chaque homme totalement maître de ses choix. Les Etats ne doivent selon lui interdire par les lois que les actes qui sont de nature à nuire à autrui, et en fin de compte à la compatibilité réciproque des libertés individuelles. Un ivrogne se fait d'abord du mal à lui-même : tant que son comportement n'a pas de conséquence pour autrui, la loi ne peut proscrire l'excès de boisson. Mais à l'évidence si son ivresse le conduit à frapper autrui, il tombe sous le coup de la loi. La distinction, certes, est quelquefois difficile à établir, mais elle n'en est pas moins une exigence.

Contre le moralisme qui prétend qu'un certain type de conviction spirituelle peut induire des actes inciviques ou immoraux à l'égard d'autrui, il faut se garder de tout procès d'intention. Prétendre, comme Locke, que les athées ont une propension à manquer à leur parole, c'est se livrer à un tel procès, en insinuant qu'un certain type d'acte découle nécessairement d'une certaine orientation de la conviction intérieure. Outre qu'une telle inférence ne va pas de soi, elle atteste une immixtion totalement illégitime de l'Etat dans la sphère privée.

Stuart Mill entend préserver l'individu de la pression des conformismes, on dirait aujourd'hui du *moralement correct*. L'opinion publique, lorsqu'elle est conditionnée de l'intérieur par des préjugés moralistes, comme à l'époque de l'Angleterre victorienne, peut exercer sur les individus une censure éthique à la fois très dissuasive et très oppressive. Le droit des minorités, qu'il s'agisse du plan spirituel ou du plan éthique, est alors en péril. L'homophobie, la culpabilisation pudibonde du plaisir sexuel, la stigmatisation de l'union libre, par exemple, ont relevé de ce genre d'approche stigmatisante.

On prend ici la mesure, logiquement, du domaine d'extension de l'intervention de la majorité sociale, politique, ou spirituelle dans un Etat de droit. Une majorité de catholiques, de protestants, ou de musulmans, ne peut se prévaloir de son importance quantitative pour imposer son credo à une minorité athée ou agnostique, ou d'une autre religion. Réciproquement, une majorité d'athées ne pourrait prétendre interdire le credo d'une minorité de croyants. Soucieux de combattre tout conservatisme, Stuart Mill va même jusqu'à défendre le droit à l'invention de nouvelles *expériences de vie*, soustraites à la norme de la tradition (cf. le chapitre de *De la liberté*, « De l'individualité en tant qu'élément de bien-être physique et moral »). Même dans les limites d'une approche utilitariste de ce principe de variation, qui évite l'enlisement des sociétés, le penseur donne ici des arguments décisifs à la laïcisation du droit, des mœurs, de l'Etat, et également de l'Ecole, dont la tâche est l'instruction, et non le conditionnement idéologique ou religieux.

> « Il y a une sphère d'action dans laquelle la société, en tant que distincte de l'individu, n'a tout au plus qu'un intérêt indirect, à savoir cette partie de la conduite d'une personne qui n'affecte qu'elle-même ou qui, si elle en affecte d'autres, c'est alors qu'ils y ont consenti et participé librement, volontairement et en toute connaissance de cause. Quand je dis "elle-même", j'entends ce qui la touche directement et prioritairement ; car tout ce qui affecte une personne peut en affecter d'autres par son intermédiaire ; et l'objection qui se fonde sur cette éventualité fera l'objet de nos réflexions ultérieures. Voilà donc la région propre de la liberté humaine. Elle comprend d'abord le domaine intime de la conscience qui nécessite la liberté de conscience au sens le plus large : liberté de penser et de sentir, liberté absolue d'opinions et de sentiments sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques. La liberté d'exprimer et de publier des opinions peut sembler soumise à un principe différent, puisqu'elle appartient à cette partie de conduite de l'individu qui concerne autrui ; mais comme elle est presque aussi importante que la liberté de penser elle-même, et qu'elle repose dans une large mesure sur les mêmes raisons, ces deux libertés sont pratiquement indissociables. C'est par ailleurs un principe qui requiert la liberté des goûts et des occupations, la liberté de tracer le plan de notre vie suivant notre caractère, d'agir à notre guise et risquer toutes les conséquences qui en résulteront, et cela sans en être empêché par nos semblables tant que nous ne leur nuisons pas, même s'ils trouvaient notre conduite insensée, perverse ou mauvaise. En dernier lieu, c'est de cette liberté propre à chaque individu que résulte, dans les mêmes limites, la liberté d'association entre individus : la liberté de s'unir dans n'importe quel but, à condition qu'il soit inoffensif pour autrui, que les associés soient majeurs et qu'il n'y ait eu dans leur enrôlement ni contrainte ni tromperie.
>
> Une société – quelle que soit la forme de son gouvernement – n'est pas libre, à moins de respecter globalement ces libertés ; et aucune n'est complètement libre si elles n'y sont pas absolues et sans réserves. La seule liberté digne de ce nom est de travailler à notre propre avancement à notre gré, aussi longtemps que nous ne

cherchons pas à priver les autres du leur ou à entraver leurs efforts pour l'obtenir. Chacun est le gardien naturel de sa propre santé aussi bien physique que mentale et spirituelle. L'humanité gagnera davantage à laisser chaque homme vivre comme bon lui semble qu'à le contraindre à vivre comme bon semble aux autres. »

John Stuart Mill, *De la liberté*,
traduction L. Lengler et D. White,
Gallimard, coll. « Folio », 1990, pages 78-79.

Voir : Privé/public ; Rousseau

Superstition

La superstition religieuse est déjà dénoncée dans le *De natura rerum* de Lucrèce, disciple d'Epicure. Comme souvent dans une philosophie matérialiste, la dénonciation y repose sur une élucidation généalogique. Comprendre un phénomène, c'est le référer à ses causes. L'épicurisme est une philosophie de la sagesse joyeuse, qui fait de la connaissance de la nature et de ses lois une thérapeutique radicale contre les angoisses nées de l'ignorance. Or la superstition, qui prête des intentions à la nature et s'imagine des dieux occupés à inquiéter et à punir les mortels, est une fantasmagorie née d'une telle ignorance et du sommeil prolongé de la raison. Celui-ci ne produit pas exactement des monstres, mais des dieux anthropomorphiques, affectés de passions humaines, servies hélas par une puissance sans mesure avec celle des pauvres humains. Voilà en bref le scénario originaire de la superstition.

Dans le sillage d'Epicure, Spinoza assigne une causalité anthropologique similaire aux représentations superstitieuses. Mais en outre il met en évidence la façon dont les théologiens instrumentalisent ces représentations, à des fins de domination.

Comment s'affranchir du cercle vicieux de la passivité superstitieuse et parvenu au cercle vertueux de la connaissance active ? Sans doute par une réforme intérieure du regard sur les choses et de la conscience qui l'anime. Mais cela ne se décrète pas. Un travail philosophique et psychologique sur les représentations est nécessaire. Il implique d'acquérir ne serait-ce que les premiers éléments de connaissance de la façon dont les phénomènes naturels se produisent.

Si limités soient-ils, ces premiers savoirs présentent selon Spinoza deux avantages.

D'une part, ils permettent d'identifier un autre type de causalité que celui qu'imagine la superstition. Une causalité régulière, rationnelle, sans écarts imprévisibles ni angoissants. Ils dédramatisent la nature. Celle-ci n'est pas réductible à la machinerie d'un dieu imprévisible qui met les hommes sur le qui-vive ! Une autre façon de voir le monde peut alors commencer à se mettre en place. Elle coexistera d'abord avec la superstition, mais pourra lui contester son emprise.

D'autre part, et c'est le second avantage, les sentiments qui accompagnent les premières connaissances sont ceux de la joie de savoir, et non de la tristesse induite par la superstition. Or, selon le philosophe, les passions joyeuses laissent dans l'esprit des traces plus durables, plus solides que les passions tristes de la crainte superstitieuse. A la longue, ces affects positifs peuvent l'emporter. A terme, la conscience peut donc s'affranchir de ce qui la trouble, pour le plus grand bien du désir d'être qui sous-tend chaque personne. La raison advient alors, non pas comme une faculté abstraite séparée de ce désir, mais comme le pouvoir de lucidité qui lui fournit des repères pour s'accomplir. Le progrès ainsi décrit n'est certes qu'une tendance, qui doit s'affirmer graduellement dans la dramaturgie surmontée de la vie passionnelle. Mais il est réel.

L'âme peut augmenter ce qu'elle comprend, et partant sa dimension active, au détriment de ce qu'elle subit. La connaissance ne détruit nullement ce qu'a de passif l'affection de l'imagination, mais elle en suspend l'emprise intellectuelle – de la même façon, par exemple, que l'idée rationnelle du Soleil ne supprime pas son image sensible,

mais la croyance fausse qui en procède. Ainsi, l'impuissance relative de la raison à vaincre directement une passion se transforme en puissance positive de le faire dès lors que la raison, dans la dynamique effective de la connaissance, développe des sentiments de joie, capables à ce titre de surmonter les passions tristes. Une telle implication du savoir sur l'affectivité est essentielle et constitue sans doute la force du rationalisme de Spinoza pour donner chair et vie à la dimension libératrice du savoir.

C'est cette double dimension, affective et rationnelle, de l'intellection, qui s'affirme dans le passage à la connaissance. L'homme apprend à vivre sous la conduite de la raison, qu'il ne distingue pas de son effort pour persévérer dans l'être, dès lors qu'il s'exerce à agir en connaissance de cause, de façon réellement adéquate. Ainsi, comprenant activement ce qui lui permet de se singulariser et de s'accomplir dans la nature, l'homme transite vers la liberté. Il pense et agit *ex proprio decreto* (« selon son propre chef ») et se tourne résolument vers l'affirmation de la vie, qu'il ne confond pas avec la servitude des désirs incertains et des plaisirs éphémères. Comme Epicure, Spinoza définit un hédonisme de la raison, qui permet de transiter hors des fluctuations de l'âme et d'adopter une véritable ligne de conduite, qui est une méditation « non de la mort, mais de la vie » : *« Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse* (ejus sapientia) *est une méditation non de la mort, mais de la vie »* (Baruch Spinoza, *Ethique*, 67/IV).

Voir : Abstinence ; Eléphant ; Hédonisme ; Raison ; Rationalisme

Symbolique laïque

Le besoin de symboles est humain. Et sans doute universel. Comment concevoir un ordre symbolique conforme à l'exigence laïque de rationalité et de liberté ? La laïcité répugne à l'inculcation par des symboles mais elle ne répugne nullement à l'expression symbolique des principes. Mais, dans ce cas, c'est à la raison de parler la première. L'imagination et la sensibilité peuvent alors accueillir l'expression sensible et symbolique comme manifestation d'un sens qui est d'abord compris rationnellement. La véritable fonction du symbole sensible est alors délivrée de toute entreprise de domination. Elle est enfin elle-même, car libre.

Des citoyens souverains n'ont pas à être soumis par une inculcation symbolique. Ils comprennent, et éprouvent ensuite. La puissance de symbolisation est d'autant mieux appréciée qu'elle prend ainsi une tournure esthétique, où la beauté de la forme est ressentie et goûtée pour elle-même tout en rendant sensible l'idée juste comprise comme telle. Une jubilation affective peut accompagner une telle prise de conscience, mais sa réalité est très différente de l'enthousiasme qui brouille la raison. C'est ce que Kant appelle le libre jeu de l'entendement et de l'imagination sensible. Un libre jeu qui rend compte de l'art et de son *modus operandi*, mais qui pourrait aussi expliciter la conception d'une symbolique laïque.

La distance réflexive est donc nécessaire. Mais elle ne peut s'établir que par l'activité de la pensée dans son rapport à tout type de signe. Discours écrit, parole, image peinte façon icône ou image filmée ont un coefficient d'inculcation symbolique spécifique, mais à effet variable dès lors que celui qui les reçoit peut relativiser ou non le registre dans lequel il est sollicité. Cela suppose une conscience distinctive du mode d'action de chaque registre, et une possibilité de disjoindre ou au contraire de faire correspondre deux registres. L'allégorie de la justice – visage féminin aux yeux bandés et balance en équilibre – fait signe vers les idées d'impartialité et d'égalité, mais c'est une compréhension d'abord rationnelle de ces idées qui permet de leur faire correspondre des figurations sensibles et des symboles, et d'offrir ainsi à l'imagination comme à la sensibilité la possibilité de concorder avec l'entendement sans se nier elles-

mêmes.

Un tel accord, lui-même éprouvé par la conscience comme adéquation du sentiment et de la raison, de l'expression esthétique et du concept, permet à la dualité humaine de se vivre comme harmonie. D'où une jouissance qui n'a rien à voir avec l'illusion lyrique. Lyrisme de la raison, expérience sensible d'un idéal rationnel : le registre symbolique prend place dans une personnalité capable de l'éprouver comme tel dans la mesure où elle a *aussi* et *d'abord* la maîtrise du registre rationnel et logique. Il ne relève plus dès lors d'une rhétorique de l'assujettissement par la mise en scène. Ni de la captation suspecte de l'enthousiasme.

Kant a illustré cette redéfinition du sens et de la portée de la symbolique, à propos de la loi morale, en insistant sur le rôle premier de la raison et de son pouvoir de rendre intelligibles les principes de l'action :

> « […] le procédé didactique de rapporter la loi morale en nous, selon une méthode rationnelle, à des concepts clairs, est seul proprement philosophique, alors que le procédé qui personnifie cette loi et qui, de la raison ordonnant moralement, fait une déesse Isis voilée […] est une manière esthétique de représenter exactement le même objet. »
>
> Emmanuel Kant,
> *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie, Œuvres complètes*, Paris,
> Gallimard,
> « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, tome III, page 415.

Une *expression* symbolique se justifie donc. Elle permet de faire correspondre aux principes de la concorde laïque une manifestation sensible du lien qui unit les hommes. L'abandon du besoin de symboles et d'approche fervente de ce qui incarne la solidarité aux seules symboliques religieuses ne ferait que consacrer les signes de communautés particulières, l'espace public commun à tous les hommes n'étant plus occupé… que par les idoles du marché. Curieusement, la critique dissolvante qui jeta naguère le soupçon sur la République – idéaux et symboles à la même enseigne – a épargné les symboliques religieuses. Paradoxe que peut expliquer l'amalgame de l'idée républicaine et de ce qui s'est fait en son nom (colonialisme, injustice sociale), mais aussi une interprétation très restrictive de l'émancipation politique : tantôt unilatéralement réduite au seul progrès de l'ordre juridique, tantôt tenue pour non crédible dans une société qui n'a d'unité que fictive tant l'inégalité des conditions y est grande.

Voir : Inculcation ; Raison ; Rationalisme

Te Deum (Juárez-Clemenceau)

Les responsables politiques d'un Etat laïque, à quelque niveau que ce soit, peuvent-ils assister à des offices religieux dans l'exercice de leur fonction ? Benito Juárez et Georges Clemenceau répondent. C'est non. Voilà une belle jurisprudence, conforme au droit républicain et laïque.

Voici deux décisions similaires et exemplaires. L'une, prise en 1855 par Benito Juárez, futur président de la République mexicaine. L'autre, prise en 1918 par Georges Clemenceau, président du Conseil des ministres de la République française. Ce saisissant parallèle permet de montrer que la laïcité n'est pas aussi relative que le prétendent ses adversaires, soucieux de l'assigner à résidence. Mexique, France. Des histoires et des contextes très différents. Mais les principes et les décisions sont de même nature. Le respect de la laïcité exige l'impartialité, la neutralité, qui permettent d'afficher l'universalisme des autorités civiles.

Il s'agit ici de la déontologie laïque applicable dans l'exercice de fonctions officielles, au sein de républiques laïques. Quoique les circonstances soient différentes, les deux cas donnent l'occasion aux plus hauts responsables politiques d'une république laïque de se conformer à l'universalisme républicain et laïque en refusant de participer à un office religieux, un *Te Deum*. Il n'est pas question alors de manifester une hostilité de principe à la religion, mais de respecter également tous les citoyens au moment où on les représente. Or les citoyens peuvent être athées ou agnostiques, ou d'une autre religion que la religion catholique, et dès lors la présence officielle de leurs élus dans une église ne se justifie pas, ce qui ne leur interdit nullement de s'y rendre à titre privé, discrètement, en se mêlant sans ostentation aux autres personnes, c'est-à-dire sans place officielle repérable dans le lieu de culte. Telle est la jurisprudence Juárez-Clemenceau. Une jurisprudence exemplaire que nombre d'élus peu regardants feraient bien de respecter au lieu de célébrer la laïcité par des incantations et de la bafouer à la première occasion par clientélisme ou par goût des honneurs. Deux brefs récits des circonstances.

Le premier récit est de Benito Juárez lui-même, président de la République mexicaine de 1858 à 1863 puis de 1867 à sa mort. Il raconte une provocation organisée par le clergé au moment de son entrée en fonction en tant que gouverneur de l'Etat d'Oaxaca, après son élection.

> « Il existait à l'époque une coutume légale dans cet Etat comme dans d'autres d'organiser un *Te Deum* au moment de l'entrée en fonctions du gouverneur. Les autres autorités y étaient invitées avec lui dans la cathédrale, au portail de laquelle les ecclésiastiques sortaient pour les accueillir. Mais à ce moment le clergé faisait une guerre ouverte à l'autorité civile, et tout spécialement à moi du fait de la loi d'administration de la justice que j'avais promulguée le 23 novembre 1855, et considérait les gouvernants comme hérétiques et excommuniés. Le haut clergé d'Oaxaca profita de l'occasion pour provoquer un scandale. Il projeta de fermer les portes de l'église afin de ne pas me recevoir, avec le sinistre dessein de me pousser à user de la force pour ouvrir ces portes avec l'aide de la police armée et à appréhender les prêtres. Ainsi mon mandat serait entaché dès le début par un acte de violence et même une émeute destinée à défendre les prêtres arrêtés, qui se présenteraient comme des martyrs. Je pris alors la décision de ne pas assister au *Te Deum*, non par peur du clergé, mais en raison de ma conviction selon laquelle les autorités politiques de la société civile ne doivent assister en tant que telles à aucune cérémonie religieuse, alors qu'en tant

qu'individus ils peuvent se rendre aux lieux de culte pour y pratiquer les actes de dévotion que leur dicte leur religion. Les gouverneurs civils n'ont pas comme tels à avoir de religion car leur devoir est de protéger impartialement la liberté qu'ont les gouvernés de choisir la religion qui éventuellement leur plaît. Dans cet esprit, les gouvernants ne rempliraient pas fidèlement leur rôle en s'apparentant à une religion. Cet événement fut pour moi une bonne occasion de faire disparaître la mauvaise coutume qu'avaient les gouvernants d'assister aux processions religieuses, gaspillant ainsi un temps précieux pour les travaux d'intérêt général utiles à la société. Du même coup j'ai pu éviter le scandale projeté, et depuis lors a disparu à Oaxaca la mauvaise habitude qu'avaient les autorités civiles d'assister aux offices ecclésiastiques. »

Henri Pena-Ruiz et César Tejedor de la Iglesia,
Antología laica, Editions de l'université de Salamanque,
2009, pages 229-230 (traduction de l'auteur).

Le second récit concerne une décision de Georges Clemenceau, pour un *Te Deum* également. Le 11 novembre 1918, l'archevêque de Paris invite le président du Conseil Georges Clemenceau au *Te Deum* qui aura lieu à la cathédrale Notre-Dame de Paris, en hommage à tous les morts de la guerre qui vient de s'achever. Clemenceau dissuade le président de la République, Raymond Poincaré, de s'y rendre, et il répond par un communiqué officiel. *« Suite à la loi sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le gouvernement n'assistera pas au* Te Deum *donné à Notre-Dame. Mmes Poincaré [femme du président de la République] et Deschanel [femme du président de la Chambre des députés] n'étant pas membres du gouvernement pourront par contre y assister. »*

Ainsi se traduit le souci de mettre en phase l'attitude envers la nature religieuse de certaines cérémonies collectives avec la laïcité qui s'impose aux représentants de l'Etat.

Terre promise

Le Livre de Josué qui décrit la conquête de la Terre promise est un des textes bibliques les plus violents qui soient. Dieu livre aux Hébreux conquérants les peuplades qui feraient obstacle à leur marche vers cette Terre promise (le pays de Canaan). Tout cela, écrit Spinoza, est historique et politique, et ne se pare de religion éternelle que dans un but de justification. Il est juste que les Juifs secouent le joug de Pharaon, qui les tient en esclavage. Pas qu'ils fassent la guerre aux peuples trouvés sur leur chemin, pour finalement déloger ceux qui habitent ladite Terre promise comme destination finale.

Quelle est la part de légende et de mythe dans un tel texte ? On peut en douter. Mais le fait est là : son auréole religieuse lui confère plus de pouvoir normatif que s'il s'agissait d'une reconstitution historique fidèle. Et c'est grave, quand, deux millénaires après, l'installation en Terre promise lèse les droits d'un peuple qui y vit déjà. Droits historiques ? Fondés sur quoi ? Le premier occupant ? Mais en ce cas ce ne sont pas les Hébreux. L'occupant durable pendant une certaine époque ? Mais en ce cas les Palestiniens répondent aussi bien à ce critère que les Hébreux. L'histoire est indécidable. Comment trancher ? Martin Buber répond : une terre, deux peuples, donc un Etat binational. David Ben Gourion rectifie. Une terre, un peuple, l'Etat des Juifs, ou l'Etat juif par essence. Mais Spinoza réfuterait : la nature ne fait pas des peuples.

L'historien israélien Shlomo Sand cite sur ce point l'inquiétude manifestée par le Bund et par Ilya A. Rubanovich :

« Cependant, qu'est-ce qui autorise en droit à fonder une nation juive sur un territoire dont la majorité absolue de la population n'est aucunement juive ? La question de la présence d'Arabes en Palestine n'a quasiment jamais été soulevée, par l'un ou l'autre côté, lors des débats avec les traditionalistes. Certes, quelques-uns, solitaires, l'avaient bien perçue, mais ils étaient par la force des choses éloignés aussi bien de la nationalité que de la Torah. Ainsi, Ilya A. Rubanovich, d'origine juive, membre de Narodnaïa Volia et plus tard l'un des dirigeants sociaux-révolutionnaires russes, objecte : "Supposons que nos rois de l'argent érigent encore quelques palais somptueux pour le sultan turc et obtiennent de lui la 'patrie historique'. Mais que faire avec les Arabes ? Les juifs vont-ils accepter d'être des étrangers parmi les Arabes, ou bien voudront-ils faire des Arabes des étrangers parmi eux ? […] Les Arabes ont les mêmes droits historiques et gare à vous si, sous l'égide des pillards internationaux, et en usant d'intrigues et d'arrangements avec la diplomatie corrompue, vous obligez les Arabes pacifiques à défendre leurs droits !" »

Ilya A. Rubanovich,
Que doivent faire les juifs de Russie ? (en hébreu), Jérusalem, Université hébraïque, 1967, page 30,
cité dans Shlomo Sand, *Comment la terre d'Israël fut inventée*, Paris, Flammarion, 2012, page 253.

Voir : Israël ; Palestine ; Peuple élu ; Sionisme ; Spinoza

Théiste

Formé sur le terme grec *theos* (« Dieu »), le mot théiste est assez voisin du mot *déiste*, formé quant à lui sur le terme latin *deus*. Il recouvre la simple affirmation de l'existence d'un dieu créateur, juste et bon, capable de punir ou de récompenser. Cette affirmation religieuse minimale, sans dogmes plus ou moins fantaisistes, ne s'assortit d'aucun prosélytisme, et pour les philosophes restés attachés à la religion il présente de ce fait une portée universelle. Celle d'un dénominateur commun minimal de tous les monothéismes.

D'où une foi religieuse simplifiée, débarrassée de tout dogme, et réduite en fin de compte à la seule référence à Dieu et à la valeur régulatrice d'une telle croyance. Elle n'est pas sans faire penser à la notion de « religion naturelle », elle aussi affranchie du corps de dogmes et de prescriptions qui ouvrent souvent la voie à l'intolérance.

Au XVIIIe siècle, le théisme est la religion de certains philosophes, comme Voltaire ou Rousseau, qui combattent l'intolérance et les persécutions engendrées par des doctrines religieuses souvent complexes, dont les prédicateurs entendent imposer le respect littéral sous peine de sanctions morales ou corporelles. Il faut noter que le terme est le pendant du mot athéisme, auquel il s'oppose. Chez Rousseau, la simple affirmation de la divinité qui juge et punit ou récompense après avoir créé se veut vecteur de moralité et de civisme.

Ainsi le siècle des Lumières voit-il nombre de penseurs rompre avec les dogmes de la religion catholique sans pour autant cesser de croire en une puissance divine. L'esprit des Lumières n'est pas *a priori* antireligieux, mais il s'oppose nettement au dogmatisme des théologiens. La définition que donne Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique* reflète sans doute sa propre conviction. On remarquera qu'au passage il ne retient qu'un noyau de croyance commun et simple, tourné vers l'amour du prochain et le secours aux plus démunis. Cette réduction de la religion à une norme éthique est très représentative de l'esprit des Lumières. Chez Voltaire, c'est également une croyance utile au conformisme social pour dissuader les plus démunis de se révolter. Voici l'article du *Dictionnaire philosophique* où il définit le terme :

> « Le théiste est un homme fermement persuadé de l'existence d'un Etre suprême aussi bon que puissant, qui a formé tous les êtres étendus, végétant, sentant, et réfléchissant ; qui perpétue leur espèce, qui punit sans cruauté les crimes et récompense avec bonté les actions vertueuses.
>
> Le théiste ne sait pas comment Dieu punit, comment il favorise, comment il pardonne, car il n'est pas assez téméraire pour se flatter de connaître comment Dieu agit, mais il sait que Dieu agit et qu'il est juste. […] Il croit que la religion ne consiste ni dans des opinions d'une métaphysique inintelligible ni dans de vains appareils, mais dans l'adoration et dans la justice. Faire le bien, voilà son culte ; être soumis à Dieu, voilà sa doctrine. Le mahométan lui crie : "Prends garde à toi si tu ne fais pas le pèlerinage de La Mecque." "Malheur à toi, lui dit un récollet, si tu ne fais pas un voyage à Notre-Dame de Lorette." Il rit de Lorette et de La Mecque, mais il secourt l'indigent, et il défend l'opprimé. »

Voir : Agnosticisme ; Athéisme ; Dogme, dogmatisme ; Morale

Théocratie

Le terme théocratie désigne littéralement le « pouvoir de Dieu ». En réalité, ce sont des hommes qui entendent assumer et imposer ce pouvoir. Pour cela, ils se disent

envoyés de Dieu, mandatés par lui, inspirés par sa révélation supposée. Est alors théocratique un pouvoir politique temporel qui entend régir son empire en appliquant des préceptes religieux. Et cela tant dans les lois écrites ou les coutumes que dans le ministère spirituel dont il se dit détenteur. Si bien que le pouvoir supposé de Dieu devient en réalité celui de certains hommes qui se proclament ses interprètes.

C'est un pouvoir clérical, si l'on entend par là le pouvoir du clergé compris comme ensemble des administrateurs du sacré. Dans ce cas de figure, le pouvoir temporel n'est nullement reconnu dans son indépendance mais au contraire exercé dans tous ses registres contraignants. Le pouvoir spirituel qui l'investit entend se doter par lui de tous les moyens possibles. C'est ainsi, pour ne citer que cet exemple, que l'Inquisition remettait certains de ses condamnés à la puissance temporelle pour qu'elle les mette à mort.

La théocratie peut prendre des formes historiques diverses, et la notion générale qui la définit devient alors une sorte d'idéal type au sens donné par Max Weber à ce terme : un concept qui réunit les traits généraux d'un certain type de phénomène, dont les variations s'ordonnent à un « tableau de pensée homogène ». On ne rencontre donc pas forcément la théocratie dans son essence pleinement réalisée, mais des réalités historiques et sociales singulières dont certains points communs permettent de les apparenter sans les identifier totalement.

La tentation théocratique des monothéismes, déployée par leurs représentants patentés, a donc consisté à développer dans l'ordre temporel l'idée de la soumission à Dieu, en légiférant directement à partir des dogmes religieux ou même en faisant de la loi religieuse une loi politique. L'ordre politique, dans une telle figure, ne se distingue pas de l'ordre religieux, qui lui-même ne se comprend pas comme distinct de la vie quotidienne. Mais la logique de domination propre à César, nom générique des empereurs, n'est pas étrangère à un tel rôle du religieux.

Déjà l'Empire romain avait sacralisé le chef politique temporel par une sorte de divinisation de l'empereur. Cette divinisation va se heurter au christianisme du fait que celui-ci ne reconnaît que l'existence d'un dieu, distinct des hommes quels qu'ils soient.

La théocratie chrétienne, mettant en place des formes d'instrumentalisation politique de la religion et de conception religieuse de la politique a donné une autre forme à cette collusion. Le christianisme ne répugne pas à la sacralisation du chef temporel – empereur ou roi – dans le cadre d'une alliance du trône et de l'autel qui organise un échange de services selon une logique de l'intérêt mutuel bien compris. Ainsi, l'empereur ou le roi peut être « ministre de Dieu sur la terre » et à ce titre « couronné par Dieu » (*a deo coronatus*), voire « image de Dieu » (*imago dei*). Il n'en est pas moins un homme, même si la personne du roi, dans l'Ancien Régime, reçoit des marques de respect et de soumission qui confinent à une sacralisation réelle. Le sacre du roi, comme son nom l'indique, atteste un tel processus.

Une précision s'impose ici. L'alliance du trône et de l'autel ménage la préséance en dernière instance du pouvoir religieux, qui s'impose à tous les hommes, roi compris, quel que soit leur niveau de puissance. Reste que la sacralisation dont fait l'objet le détenteur du pouvoir temporel le met hors de portée de toute critique éventuelle de ses sujets et constitue donc un principe de légitimation de sa puissance voire de l'usage qu'il en fait. Et ce aussi longtemps qu'il se conforme à la consécration de la *plenitudo potestatis* (« plénitude de la puissance ») de l'autorité spirituelle religieuse. Elle donne ainsi à la domination voire à la tyrannie (*tyranos*, en grec, signifie « maître absolu ») la force d'une puissance irrésistible dans son domaine, inscrite dans l'ordre immuable des choses, et partant fatalisée. Mais elle s'insère dans le cadre de la préséance du pouvoir spirituel, et d'un monothéisme qui ne reconnaît qu'un principe divin et un seul.

L'avènement politique du christianisme, promu religion officielle de l'Empire romain, esquisse une forme de théocratie, c'est-à-dire de pouvoir politique et juridique totalitaire de la religion. Si le monothéisme chrétien dédivinise l'empereur, il n'en

transpose pas moins sa puissance dominatrice à des fins politico-religieuses. Parler de « Saint Empire » (comme dans l'expression « Saint Empire romain germanique »), c'est poser explicitement une collusion du pouvoir politique et du pouvoir religieux. En Occident, la dérive théocratique se marque par l'instauration simultanée d'un ordre moral répressif et d'une orthodoxie elle-même oppressive, vite convertie en violence multiforme contre les dissidents et les tenants des autres options spirituelles (paganisme, hérétiques chrétiens, judaïsme, islam, athéisme).

Les formes et les modalités de cette emprise du religieux sont très variables, comme on le voit pour les trois monothéismes. De fait, si l'idée de la distinction entre sphère temporelle et sphère religieuse y est présente, ne serait-ce que de façon descriptive, celle d'une séparation n'est pas vraiment dégagée ni affirmée. Le judaïsme originel, le christianisme théocratique et l'islam du royaume de Médine ne conçoivent pas de véritable indépendance de la sphère temporelle, car ils estiment que la religion doit exercer son rôle normatif dans tous les domaines qui la constituent.

D'où la figure théocratique du premier royaume des Hébreux ou de celui de Mahomet. Les prescriptions religieuses y ont vocation à fixer rigoureusement les normes du comportement, et tout écart y est sanctionné par châtiment temporel autant que par condamnation morale. L'infidélité religieuse y est réprimée durement (Ancien Testament) ou stigmatisée (Coran). La théocratie chrétienne des premiers empereurs (Constantin puis Théodose) n'admet pas plus la séparation des registres, malgré les recommandations attribuées à Jésus concernant la distinction des deux royaumes. Ces recommandations sont d'ailleurs singulièrement battues en brèche par les Epîtres de Pierre ou de Paul, sources de la théorie de la monarchie de droit divin développée par Bossuet dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte* (le roi « ministre de Dieu sur la terre » en est tiré).

Il est vrai toutefois que la problématique gallicane de Bossuet formule en termes distincts les deux types de pouvoir et prône l'autonomie du pouvoir temporel, ainsi que sa préséance dans son ordre propre, celui des affaires politiques et sociales immanentes aux sociétés humaines. Mais il est non moins vrai qu'une connexion forte est instituée entre le roi temporel et le dieu des catholiques. Bref, s'il n'y a pas allégeance du roi envers le pape, il y a un lien structurel entre le pouvoir politique et la religion de référence, clairement érigée en religion officielle et promue à ce titre comme puissance régulatrice dans les multiples registres de la vie individuelle, familiale et sociale.

Il a pu exister des communautés de fait, régies par le fondamentalisme d'un *credo* servile qui opère d'emblée comme loi politique en même temps que religieuse. Le régime théocratique ainsi conçu unifie l'existence dans une totalité indifférenciée, mais une telle unité est bien plutôt totalitaire dans le mauvais sens du terme, c'est-à-dire qu'elle résorbe dans les automatismes d'une régulation globale toutes les dimensions de la vie, sans leur donner le loisir de s'appréhender de façon distincte ni de se cultiver selon leurs exigences propres. Cette unité concrète n'est pas l'unité dans la différence : du point de vue de sa modalité, elle s'apparente à l'intégration de rouages dans un moulin à bras, pour reprendre la métaphore kantienne de l'Etat despotique. Certes, les rouages sont ici des hommes, et à ce titre ils ont une conscience qui les distingue de l'inertie mécanique. Mais quel rôle réel peut jouer cette conscience si les modalités du conditionnement familial et religieux puis politique sont, au plus près du déterminisme naturel, celles d'une inculcation visant à produire des comportements stéréotypés, ritualisés, conformes extérieurement à la norme intériorisée, mais dépouillés de toute valeur authentique dès lors qu'ils ne sont pas réellement choisis et relèvent d'une posture servile ?

Telle est la théocratie décrite par Spinoza dans le *Traité théologico-politique* et critiquée par Hegel analysant la figure primitive du judaïsme politico-religieux. Certes cette critique s'assortit d'une appréciation positive, puisque Hegel voit dans cette théocratie un premier moment de désimplication de l'humain par rapport à la nature,

et partant l'esquisse, même si c'est négativement, d'une déliaison de la spiritualité religieuse par rapport à ce qui n'est pas elle. Pour l'heure cependant, cette déliaison s'opère en fusion avec la sphère éthico-politique. Cette modalité ne permet guère l'émancipation du témoignage spirituel par rapport au dispositif d'emprise théologico-politique qui à terme en compromet le sens. La distinction et l'harmonie des registres de la conscience ne peuvent même pas, en l'occurrence, être envisagées. Ce cas de figure, diamétralement opposé à celui de la stricte séparation, porte à sa limite la manifestation des inconvénients de la fusion, ou de la confusion, de la religion et de la politique.

Ainsi le royaume des Hébreux étudié par Spinoza est une forme de théocratie. Le royaume de Médine dirigé par Mahomet en est une autre. Et l'empire chrétien de Théodose une autre encore. Aujourd'hui, l'Iran et l'Afghanistan peuvent également être définis comme des théocraties, même s'ils ne réalisent pas tous les traits de l'idéal type.

Voir : Fondamentalisme ; Intégrisme ; Religion

Thomas d'Aquin (vers 1224-1274)

Voici un bel exemple d'examen raisonné de la légitimité du recours à la contrainte en matière religieuse. Comme à son habitude, Thomas d'Aquin expose le pour et le contre, selon les exigences de la *disputatio* médiévale, ancêtre de la dissertation philosophique en ce que les thèses ne sont pas seulement exposées selon un mode doxographique, mais faites d'une argumentation propre à les fonder en raison. Devant le problème posé, l'embarras du philosophe théologien est grand. D'abord, il rappelle de façon appuyée les raisons qui militent contre le recours à la violence. La fameuse parabole du bon grain et de l'ivraie est ainsi interprétée dans le sens de la clémence. Mais, là encore, c'est plutôt l'incertitude du jugement humain qui est évoquée qu'un principe absolu de refus de la contrainte. L'auteur évoque malgré tout l'idée que la conscience ne saurait vraiment être forcée, et qu'en ce cas son engagement religieux n'aurait pas de véritable valeur.

C'est alors que sont cités les textes susceptibles d'être interprétés en sens contraire, ou même d'autres interprétations des textes déjà cités. La différence entre simple sanction spirituelle (par exemple l'excommunication), homogène à la faute

spirituelle supposée, et le châtiment corporel est envisagée comme un véritable problème, que le théologien doit prendre en compte. On retrouve ici le parti déjà évoqué à propos de saint Augustin concernant la possibilité d'user du bras séculier quand la prétendue « faute » du mécréant ou de l'hérétique est établie de façon certaine. Enfin, dernière distinction, d'une étrange logique : si l'engagement dans une religion doit être libre et volontaire, l'abandon de la religion (appelé apostasie, avec une connotation péjorative) est tenu pour inacceptable. Etrange distinction, car d'un tel point de vue l'abandon par Augustin du paganisme et sa conversion au christianisme est aussi une apostasie. Mais il est vrai que le christianisme, comme les autres monothéismes, ne tient pour apostasie que l'abandon de sa propre foi.

> « Faut-il contraindre les infidèles à la foi ? Objections : 1. Aucunement, semble-t-il. On lit en effet en saint Matthieu (13, 28) que les serviteurs du père de famille dans le champ duquel avait été semée l'ivraie, lui demandèrent : "Veux-tu que nous allions la ramasser ?" et il répondit : "Non, de peur qu'en ramassant l'ivraie vous n'arrachiez en même temps le froment. […]" 3. Saint Augustin dit : "L'on peut tout faire sans le vouloir, mais croire, seulement si on le veut." Mais la volonté ne peut pas être forcée. Il semble donc que les infidèles ne doivent pas être contraints à la foi. […] En sens contraire, il est dit en saint Luc (14, 23) : "Va sur les routes et les sentiers, et force à entrer pour que ma maison soit pleine." Mais c'est par la foi que les hommes entrent dans la maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Eglise. Il y a donc des gens qu'on doit contraindre à la foi. Réponse : Parmi les infidèles il y en a, comme les païens et les juifs, qui n'ont jamais reçu la foi. De tels infidèles ne doivent pas être poussés à croire, parce que croire est un acte de volonté. Cependant, ils doivent être contraints par les fidèles, s'il y a moyen, pour qu'ils ne s'opposent pas à la foi par des blasphèmes, par des suggestions mauvaises, ou encore par des persécutions ouvertes. […] Solutions : […] 4. Comme dit saint Augustin dans la même lettre : "Personne d'entre nous ne veut la perte d'un hérétique, mais David n'aurait pas eu la paix dans sa maison si son fils Absalon n'était mort à la guerre qu'il lui faisait." De même l'Eglise catholique : lorsque par la ruine de quelques-uns elle rassemble tout le reste de ses enfants, la délivrance de tant de peuples guérit la douleur de son cœur maternel. »
>
> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*,
> Paris, Editions du Cerf, 1999,
> tome 3, question X, article 8, pages 82-83.

Tolérance

J'ai toujours été partagé à l'égard du mot tolérance. En première approche, instruit par l'histoire des violences religieuses et des méfaits de l'intolérance ainsi manifestée, je n'ai pu bien sûr que le valoriser. Mais quelque chose en moi, d'abord confusément, puis distinctement, m'a conduit à une adhésion plus réservée. Sans doute parce qu'en des temps de permissivité abusivement confondue avec la liberté, la tolérance invoquée à tout-va perd de sa force à mesure qu'elle se banalise. Fallait-il renoncer à l'idée qu'il y a de l'intolérable ? A l'évidence non. Dès lors je ne peux souscrire à l'idéal de tolérance sans en délimiter l'objet et les conditions. En société, nulle liberté n'est absolue. Rousseau aurait pu écrire « Pas de tolérance pour les ennemis de la tolérance » puisque dans le chapitre consacré à la religion civile, il fait de l'intolérance un « dogme négatif », c'est-à-dire quelque chose qui ne peut être toléré.

Une autre réserve, majeure, concernait la part de condescendance que peut impliquer la tolérance quand elle vient d'une autorité habilitée à tolérer. Etre soumis à un pouvoir d'appréciation individuel, même s'il est cadré par des textes, n'est-ce pas rester tributaire d'une relation de dépendance personnelle ? La tolérance, en ce cas, consacre et atteste un rapport de domination, comme l'ont noté Rabaut Saint-Etienne, Condorcet et Mirabeau. La loi a le mérite d'exister en troisième personne, comme règle anonyme stipulée par le peuple souverain ou ses représentants.

La notion dérive du verbe latin *tolerare*, qui veut dire au sens propre « supporter ». La tolérance d'une poutre est le poids qu'elle peut supporter sans fléchir. Au sens figuré, c'est le détenteur d'un pouvoir sur d'autres hommes qui supporte ou non ce qu'ils font. Le fait de supporter ce que l'on ne veut ou ne peut empêcher est traditionnellement expressif d'une dénivellation entre un pouvoir qui domine et des sujets qui sont dominés. Etre simplement toléré, c'est donc tenir sa liberté, soigneusement délimitée en l'occurrence, d'un autre que soi. Une telle situation est

précaire et assortie d'une sorte de qui-vive, car elle dépend du bon vouloir de celui qui domine, de l'arbitraire du prince. Les protestants furent tour à tour persécutés, tolérés, puis de nouveau persécutés, l'édit de Fontainebleau (1685) de l'intolérant Louis XIV révoquant l'édit de Nantes (1598) du tolérant Henri IV.

La tolérance d'un roi ou d'un empereur qui « supporte » l'existence d'une autre religion que la sienne est aléatoire. Elle dépend d'un rapport de force, d'une humeur variable. Elle est humiliante pour la personne qui n'est que tolérée par un pouvoir dominateur. Avoir la permission de faire ce qu'en réalité on devrait avoir le droit de faire, sans autorisation extérieure, c'est à l'évidence subir l'absence d'une liberté reconnue comme telle. Si la liberté de conscience est un droit, elle doit être hors de portée de toute variation du pouvoir. Telles sont les limites d'une politique de tolérance…

En revanche, une éthique de la tolérance entre personnes de convictions différentes est nécessaire au lien social. Cette fois-ci, la tolérance est mutuelle. Elle a lieu entre des égaux, qui n'ont donc pas à craindre un retournement subit. Voltaire la fonde sur un argument courant, qui est celui de l'incertitude humaine. On peut se tromper, et on se trompe souvent. Dès lors, nul ne peut prétendre détenir la vérité, alors qu'il ne fait que croire. Cette conscience de la faillibilité doit inciter à la modestie, au respect d'autrui, quelles que soient les réserves que suscite en moi sa croyance. Cela ne veut pas dire qu'il faille respecter toute croyance, mais respecter la liberté d'autrui dans son droit de croire ce qu'il croit. Une autre forme d'intolérance est justement celle qui réclame le respect des croyances sous prétexte de demander le respect des croyants et de leur liberté de croire. La création d'un délit de blasphème, à cet égard, relève d'une telle intolérance, puisqu'elle impose à tous le respect d'une croyance qui n'est que de certains.

Cependant, les équivoques de la politique de la tolérance n'invalident pas l'éthique de la tolérance, comme disposition à respecter autrui alors même qu'il défend des convictions différentes des miennes. Le sens de la tolérance change radicalement dès lors que le rapport en jeu s'établit entre des êtres égaux. Se tolérer, c'est se respecter mutuellement et ne jamais user de violence dans le débat entre deux convictions opposées. Un tel respect n'est nullement soumission aux convictions en cause ni abandon de tout point de vue critique : il peut même aller de pair avec la dérision et la satire. Il a pour corollaire l'égalité de principe entre tenants des différentes options spirituelles, qu'elles soient religieuses ou d'une autre nature. Et il vaut dans la société civile comme principe de coexistence paisible.

Encore faut-il que le droit qui organise cette coexistence soit affranchi de la problématique traditionnelle de la tolérance juridique ou politique, car celle-ci avait pour présupposé la dichotomie entre une autorité dominatrice, qui tolère ou non, et des personnes qui lui sont assujetties, ne jouissant ainsi que des permissions et autorisations accordées. Tolérance et pouvoir dominateur ont alors partie liée. L'émancipation révolutionnaire, qui fait du peuple le seul souverain, brise à terme cette dichotomie, et la Déclaration des droits de l'homme rappelle le caractère natif, donc indérivable d'un pouvoir extérieur, de la liberté comme de l'égalité des droits : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Il n'y a plus d'un côté un pouvoir qui accorde ce qu'il pourrait ne pas accorder et de l'autre des sujets – littéralement « assujettis » – qui tiennent de ce pouvoir des marges de liberté plus ou moins grandes selon son bon vouloir, et selon que leurs options spirituelles sont bien vues ou mal vues. Il y a un peuple souverain qui statue sur lui-même et s'interdit de confier à la loi ce qui doit rester de l'ordre de la liberté de la sphère privée.

L'égalité de principe des croyants, des athées et des agnostiques interdit que les uns soient en position privilégiée par rapport aux autres, et s'octroient de ce fait un droit de regard sur les options spirituelles, voire la possibilité de les hiérarchiser. C'est pourquoi le concept de « liberté religieuse » est inadéquat car trop restrictif. Le libre

choix entre des religions n'est en effet que le premier pas vers la liberté : celle-ci n'est pas complète tant que l'éventail des options spirituelles n'est pas ouvert sans restriction. De la religion dominante qui « tolère » les autres, il faut passer à l'ensemble des religions qui « tolèrent » les convictions athée ou agnostique. Mais, chemin faisant, on découvre que ce n'est pas aux tenants d'une option spirituelle de statuer sur les autres, mais à l'ensemble du peuple, du *laos*, de promouvoir l'abstention de la sphère publique en matière d'options spirituelles, afin que la liberté de conscience repose désormais sur un fondement constitutionnel autrement plus fiable que la variation d'un pouvoir de domination.

On trouve en raccourci l'histoire de la tolérance, dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande (Presses universitaires de France, 1927) : *« Le mot tolérance est né au XVI^e siècle des guerres de Religion entre catholiques et protestants : les catholiques ont fini par tolérer les protestants, et réciproquement. Puis la tolérance a été demandée vis-à-vis de toutes les religions et de toutes les croyances. Finalement, au XIX^e siècle, la tolérance s'est étendue à la libre-pensée. »* Cette description sommaire est exacte, à ceci près que l'universalisation de la tolérance, par son extension à tous les types d'option spirituelle, s'accompagne d'une mutation de son statut. La laïcisation, de concert avec la conquête de la souveraineté démocratique, affranchit la liberté de conscience des limites et des équivoques de la tolérance comme simple « permission accordée ». Elle le fait en solidarisant l'égalité de tous, sans discrimination d'option spirituelle, avec la liberté. Décision du *laos* sur lui-même, autonomie au sens fort, elle n'a pas le statut d'un acte bienveillant, solidaire d'une logique de condescendance et donc de domination, mais celui d'une décision politique par laquelle ceux qui forment le peuple prennent conscience de leurs droits imprescriptibles. Elle est expression d'une liberté individuelle et d'une souveraineté collective qui s'entre-répondent.

On retrouve ici l'éthique de la tolérance entre égaux, à rebours d'une tolérance condescendante de celui qui domine à l'égard de celui qui est dominé. Le droit laïque est passé par là, et il n'est plus question de tolérance, mais tout simplement de liberté et d'égalité des citoyens dans l'exercice de leurs droits naturels.

Locke, s'il théorise parfaitement le principe de séparation de l'autorité politique et des Eglises, méconnaît cette égalité de principe, en stigmatisant les athées (voir sa *Lettre sur la tolérance*). C'est donc une tolérance restreinte, assortie de discrimination, qu'il met en œuvre. Cette position exprime la prégnance paradoxale, chez un penseur libéral, d'une vision malgré tout discriminatoire. On est passé de la logique cléricale antérieure (hors de la religion officielle, point de salut) à la logique de la seule « liberté religieuse » (hors des religions, point de salut). Inconséquence, puisque Locke lui-même précisait que la question du salut n'est pas du ressort de l'Etat. De la tolérance restreinte à la tolérance immanente au corps social et assurée par le droit laïque que réalise la séparation, le pas est encore à franchir. Il implique qu'une option spirituelle cesse d'être traitée et désignée négativement, par la privation de la croyance. Parler simplement d'incroyants, et dire ensuite que les croyances doivent pouvoir s'exprimer publiquement, c'est consciemment ou non pratiquer une discrimination. Qu'auront donc à exprimer publiquement les humanistes athées, puisque leur conviction est définie par négation et privation ?

Reste donc, en fin de compte, la validité de l'idée de tolérance dans les rapports entre des êtres égaux, qui se respectent mutuellement au moment où ils confrontent leurs opinions opposées et en mesurent l'écart sans user de violence. En résumé, une éthique de la tolérance est essentielle dans la société civile, même si une politique de la tolérance entre un pouvoir et des particuliers est contestable du fait qu'elle consacre une inégalité.

Un petit florilège de citations permettra d'illustrer ces analyses.

Mirabeau, en 1789 :

« Je ne viens pas prêcher la tolérance : la liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré que le mot de tolérance, qui voudrait l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'autorité qui tolère pourrait ne pas tolérer. »

Condorcet, en 1791 :

« Chaque religion, dans le pays où elle dominait, ne permettait que de certaines opinions. Cependant, comme ces diverses croyances étaient opposées entre elles, il y avait peu d'opinions qui ne fussent attaquées ou soutenues dans quelques parties de l'Europe. […] Enfin, dans ces pays où il avait été impossible à une religion d'opprimer toutes les autres, il s'établit ce que l'insolence du culte dominateur osa nommer tolérance, c'est-à-dire une permission donnée par des hommes à d'autres hommes de croire ce que leur raison adopte, de faire ce que leur conscience leur ordonne, de rendre à leur dieu commun l'hommage qu'ils imaginent lui plaire davantage. »

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, huitième époque*, Paris, Flammarion, 1988, pages 198-199.

Kant, en 1784, insiste sur le dépassement de la simple tolérance :

« Un prince qui ne trouve pas indigne de lui de dire qu'il considère comme un devoir, en matière de religion, de ne rien prescrire aux hommes, qu'au contraire c'en est un de leur laisser en ce domaine entière liberté ; un prince, donc, qui va jusqu'à décliner pour lui-même le nom hautain de tolérance est lui-même éclairé et mérite que ses contemporains et la postérité reconnaissante le célèbrent comme le premier à avoir sorti le genre humain de la minorité, du moins pour ce qui relève du gouvernement, et à avoir laissé chacun libre de se servir de sa propre raison dans tout ce qui est affaire de conscience. »

Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduction Jean-Michel Muglioni, Paris, Hatier, « Profil », 2007, page 79.

Peu avant l'édit de Nantes, Michel de L'Hospital, dans un mémoire de 1570 adressé à Charles IX, évoque ainsi la portée des premières mesures de tolérance du roi :

« Voyons ce que le roi leur donne par les traités. Leur donne-t-il l'Etat ou [des] terres ? Les allège-t-il d'aucun tribut de subsides ? Leur quitte-t-il aucuns devoirs ou charges ? rien de tout cela.
Quoi il leur donne ? Il leur donne une liberté de conscience, ou plutôt il leur laisse leur conscience en liberté. »

Michel de L'Hospital, cité par Marie-Dominique Legrand dans *La Liberté de conscience*, Genève, Droz, 1991, page 89.

Lisons Condorcet, dressant le bilan des persécutions religieuses chez les protestants comme chez les catholiques :

« En Suède, au Danemark, l'établissement du luthéranisme ne fut, aux yeux des rois, qu'une précaution nécessaire pour assurer l'expulsion du tyran catholique qu'ils remplaçaient […]. L'intolérance religieuse était commune à toutes les sectes, qui l'inspiraient à tous les gouvernements. Les papistes persécutaient toutes les communions réformées ; et celles-ci, s'anathématisant entre elles, se réunissaient contre les antitrinitaires… »

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, *op. cit.*, page 196.

Voltaire, auteur d'un diagnostic ironique :

« Deux religions se couperaient la gorge. Mais il y en a trente, et elles vivent en paix. »

Voltaire, *Lettres philosophiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, page 47.

Voir : Condorcet ; Intolérance ; Rabaut Saint-Etienne ; Religion civile ; Rousseau ; Voltaire

Transfusion sanguine

Apport de sang dans un organisme qui le nécessite pour survivre. Refuser cet apport, c'est commettre un homicide. La religion des Témoins de Jéhovah les conduit à refuser toute transfusion pour eux-mêmes et pour leurs enfants. Ils s'appuient pour

justifier ce refus sur leur « liberté religieuse » et citent un texte de la Bible, tiré du Lévitique (17, 10-12). Notons que l'interprétation qu'ils en donnent fait un amalgame injustifié entre manger du sang et en recevoir par transfusion. La transfusion n'existant pas à l'époque de la Bible, l'interdit ne peut donc être justifié que par une analogie contestable.

La « liberté religieuse » ainsi comprise débouche sur le meurtre. « Tu ne tueras point. » Le mélange des sangs est-il plus grave que la survie d'un être humain ? En pays laïque, nulle manifestation religieuse ne doit contrevenir à la loi commune. Deux chefs d'accusation sont en cause en ce qui concerne le refus de la transfusion. Non-assistance à personne en danger et homicide volontaire ou involontaire. Chaque fois qu'un être humain entend disposer de la vie d'un autre, la loi commune doit donc l'emporter sur la « loi religieuse » que le croyant prétend lui opposer. Là encore, la laïcité est essentielle.

> « Si un homme, quel qu'il soit, ou de la maison d'Israël, ou des étrangers qui sont venus du dehors parmi eux, mange du sang, j'affermirai ma face contre lui, et je le perdrai du milieu de son peuple.
>
> Car la vie de la chair est dans le sang ; et je vous l'ai donné afin qu'il vous serve sur l'autel pour l'expiation de vos âmes, et que l'âme soit expiée par le sang.
>
> C'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël que nul d'entre vous, ni même des étrangers qui sont venus d'ailleurs parmi vous, ne mange du sang. »
>
> Lévitique 17, 10-12.

Universel

L'esprit de la laïcité s'ordonne explicitement à l'idée d'universalité. En voulant fonder le cadre juridique et politique du lien social sur ce qui est commun à tous les hommes, il suppose la possibilité de faire valoir une telle référence au regard des particularités et des singularités. Or cette possibilité est souvent contestée, voire tournée en dérision. Souvent aussi elle est amalgamée à une volonté de nier les différences, voire de les anéantir, du moins quand la mauvaise foi va jusqu'à la caricature. D'où une nécessaire mise au point sur une notion controversée.

Qu'est-ce que l'universel ? Une première approche, de pure logique. Universel, particulier, singulier sont des quantificateurs usuels. Est « universel », dans un ensemble donné, ce qui concerne tous ses membres. « Particulier », ce qui concerne une partie de ses membres. « Singulier » ce qui se rapporte à un seul de ses membres. Ainsi la propriété « pourvu de raison » ou « perfectible » est universelle en ce sens qu'elle est attribuable à tous les hommes. La propriété « croyant en un dieu » est particulière, car certains hommes croient et d'autres non. Quant à la propriété « compositeur des *Noces de Figaro* », elle est singulière, en ce qu'elle n'est attribuable qu'au seul Amadeus Mozart, individu unique, singulier.

La négation de l'universel tend à figer puis à essentialiser le particulier. Elle consacre des différences tenues pour naturelles. Joseph de Maistre, dans les *Considérations sur la France*, prétendait n'avoir jamais rencontré d'homme, mais seulement des êtres rivés à leurs particularismes. Ainsi le penseur contre-révolutionnaire croyait-il pouvoir disqualifier les droits de l'homme et l'entreprise d'émancipation par rapport aux servitudes sociales que représente leur proclamation.

Observer les différences avant de définir les propriétés est une démarche salutaire pour éviter de prendre pour universel ce qui est particulier. Mais l'éventail des différences de fait n'épuise pas le possible, et ce n'est pas parce qu'une figure de l'humanité n'a pas été ou n'est pas encore réalisée qu'elle ne peut pas l'être. La liberté paraissait inaccessible aux esclaves de Rome. Pourtant il y eut Spartacus. Rousseau fait de la perfectibilité un caractère fondamental de tout être humain. Nous sommes toujours inachevés et capables de nous produire nous-mêmes. Cette aptitude est universelle, et elle permet de dépasser tout état de fait. Il faut ici renvoyer dos à dos comme procédant de la même méprise l'ethnocentrisme qui exhibe les droits de l'homme comme une sorte de production vivrière localisée et le relativisme communautariste qui récuse l'universel en assumant ouvertement la tradition particulière qu'il crédite de toute valeur. La conception de l'universel propre à la laïcité commence par récuser les prétentions des particularismes à l'incarner. Elle n'a rien à voir avec sa caricature ethnocentriste et colonialiste, qui prétendit ériger une civilisation particulière en norme universelle. D'où une approche dynamique de la culture, qui ne peut s'enfermer dans l'exaltation communautariste d'une civilisation. Tous les peuples ont droit à l'émancipation.

Voir : Démocratie ; Egaliberté ; Egalité ; Ethnocentrisme ; Laïcité ; République

Voile

« TARTUFFE *(Il tire un mouchoir de sa poche.)*
Ah ! mon Dieu, je vous prie,
Avant que de parler prenez-moi ce mouchoir.
DORINE
Comment ?
TARTUFFE
Couvrez ce sein que je ne saurais voir :
Par de pareils objets les âmes sont blessées,
Et cela fait venir de coupables pensées.
DORINE
Vous êtes donc bien tendre à la tentation,
Et la chair sur vos sens fait grande impression ?
Certes je ne sais pas quelle chaleur vous monte :
Mais à convoiter, moi, je ne suis point si prompte,
Et je vous verrais nu du haut jusques en bas,
Que toute votre peau ne me tenterait pas. »

Molière, *Tartuffe*, acte III, scène 2, vers 860-862.

Molière avait déjà tout compris. La religion d'une société patriarcale et machiste déroule son discours pudibond en rendant la femme responsable du désir de l'homme, intensément éprouvé mais hypocritement dénié. Ainsi, l'obligation de se voiler, unilatérale, signifie que la femme est coupable de séduire alors que l'homme qui ne fait pas effort pour se maîtriser est innocent. Molière-Dorine renverse la tartufferie en se plaçant du point de vue de la femme qui, elle, assume son non-désir de Tartuffe de façon cinglante, comme elle pourrait le cas échéant assumer son désir. Par cette symétrie inversée, elle brise de façon frontale l'inégalité sous-jacente à toute obligation unilatérale de pudeur adressée à la femme. Elle ne cachera pas ses seins, parce que les « coupables pensées » ne dépendent nullement d'elle mais du seul Tartuffe. Elle le montre en affirmant son indifférence voire son dégoût devant Tartuffe imaginé nu. Coup double. Elle lui exprime son rejet et elle lui démontre que chacune ou chacun est libre de contrôler toute tentation. La seule vue du corps n'est pas une condition suffisante pour entraîner le désir. Encore faut-il, bien sûr, que ce corps soit saisi comme désirable, et que celui ou celle qui se laisse tenter s'abandonne aux « coupables pensées », ce qu'il ou elle est libre de ne pas faire.

Raisonnons par symétrie. Voit-on beaucoup d'hommes qui se voilent ? Pourtant l'exhibition de leur chevelure, voire de leur barbe si ostensiblement virile, risque de provoquer le désir. Et des coupables pensées. Dès lors que ces hommes ne cachent pas ce qui séduit, ne sont-ils pas responsables des désirs coupables qu'ils provoquent ? Dans de telles conditions, qui peut s'assurer de leur fidélité ? Pourquoi ne portent-ils donc pas de voile, voire de burqa ? Ils ont sur les femmes le privilège d'échapper physiquement à tout contrôle de virginité. La première nuit après le mariage, la perte de leur virginité pourra-t-elle être attestée par le drap nuptial ? Comment savoir ? Le contraste est saisissant entre d'une part ces femmes privées de droit au visage, regardant le monde les yeux dissimulés derrière un grillage de toile, ou celles qui

cachent leur crâne sous une perruque, et ces hommes qui déambulent fièrement, cheveux et barbe au vent. Quelle image de l'égalité des sexes !

« Coupable de séduire en montrant. » Tel est donc le délit supposé. Pourquoi devrait-il être établi uniquement pour les femmes ? Dans le cas de la séduction qui fait surgir le désir, qui est d'abord coupable ? Est-ce la personne qui exhibe ce qui en elle suscite le désir d'autrui ? Ou bien est-ce la personne qui ne se maîtrise pas et préfère reprocher à l'autre de la tenter ?

Le voile intégral ou presque irait bien aux hommes et offrirait une belle garantie à leur(s) compagne(s). « Mon homme à moi est bien à moi. Il suit la règle. De la recommandation divine il a fait une loi inflexible. Me voilà pleinement rassurée sur sa fidélité. Le soir, quand il dévoile son visage et ses cheveux, j'ai l'assurance que nulle autre femme n'a pu jouir du spectacle. Je le possède, pour moi seule. » Réciprocité purement imaginaire dès lors que la polygamie est usuelle. A quand la polyandrie ?

Jadis, dans les sociétés patriarcales qui existaient à peu près partout dans le monde, des religieux s'emparèrent de la pudeur. La pudeur, attitude de retenue et de discrétion, n'est pas seulement physique. Un Pygmée presque nu peut manifester une pudeur dans la tenue et dans l'action. Mais en spiritualistes conséquents, les religieux choisirent de privilégier la manifestation extérieure. Et ils étaient si peu dépositaires de l'éternité divine qu'ils ne parvinrent pas à transcender les préjugés de leur époque. Ils définirent donc la pudeur selon des critères différents pour les hommes et pour les femmes. La charge des exigences fut plus lourde pour le sexe déclaré faible selon une étrange idée de la force. Et surtout les pouvoirs reconnus aux deux sexes, comme par hasard, furent identiques à ceux qui existaient dans leur société. Le genre avait subverti le sexe… L'imagination religieuse n'avait pu dépasser les limites idéologiques d'une société. Gargarisée de transcendance, elle s'était enlisée dans l'immanence. Dieu enrôlé au service du machisme ! Voilà comment la hiérarchie des sexes fut consacrée et déclarée sacrée. Avec à la clef des vêtements bien sexués. Voile, robe longue à l'exclusion de tout pantalon, et surtout effacement derrière l'homme dès qu'il s'agit de décisions dites importantes.

Qui tint la plume des textes sacrés ? Des hommes. Et l'on découvrit alors d'étonnantes recommandations divines. Dans les trois religions du Livre – Ancien et Nouveau Testament, Coran –, Dieu tenait des discours machistes. *« Tes désirs te porteront vers ton mari et lui dominera sur toi »* (Genèse), *« Femmes, soyez soumises à vos maris »* (saint Paul). *« La femme a un degré de préséance de moins que l'homme »* (Coran).

Deux millénaires après, que pourra bien dire Dieu ? Exigera-t-il le voile pour les hommes et les rendra-t-il seuls responsables du désir de la femme ? Persistera-t-il à rendre la femme seule responsable du désir de l'homme ? Maintiendra-t-il le voile uniquement pour elle ? Ou les placera-t-il à égalité ? Le voile pour tout le monde ! Le voile pour personne ! Le voile pour celui ou celle qui veut, à condition de ne pas être sous l'emprise d'un tiers !

Aujourd'hui une chose est sûre : certaines femmes n'ont pas attendu cette conversion de Dieu au féminisme, selon l'idée que ce qui est éternel, c'est ce qui vaut pour tous et non ce qui s'est imposé un temps, en raison de rapports de force historiquement déterminés. Ce qui est éternel, c'est ce qui doit être selon la justice et non ce qui est selon l'oppression. Victor Hugo le dit : la révolution est un geste de Dieu.

Taslima Nasreen, Chahdortt Djavann, Simone de Beauvoir, Nadia El Fani, Djemila Benhabib, Caroline Fourest, Elisabeth Badinter, Catherine Kintzler et bien d'autres ont encouragé les fidèles des trois monothéismes à délégitimer les textes machistes de leurs livres sacrés respectifs. Comme l'écrit Averroès, lorsqu'un verset du Coran heurte la raison, il faut l'interpréter et lui dénier tout pouvoir normatif. Spinoza dit de même pour la Torah, et Richard Simon pour les Evangiles. Les femmes ont donc autant le droit de montrer leur visage et leurs cheveux que les hommes. Trêve d'invocation de la nature quand on consacre sous ce nom une domination sociale ! Si Dieu n'existe pas, rien ne peut sacraliser l'oppression. Et s'il existe, il ne peut être complice des oppresseurs ! Asservir le sexe au nom du genre est d'un autre âge : la délivrance est à l'ordre du jour.

On ne dira jamais assez l'immense vertu d'émancipation de la laïcité !

Voir : Droits de l'homme ; Egalité ; Emancipation ; Femme, féminisme ; Genre ; Universel

Voltaire (1694-1778)

La vie de François-Marie Arouet, dit Voltaire, couvre le XVIIIe siècle, jusqu'à la veille de la Révolution : né à Paris en 1694, il y meurt en 1778. Son existence est marquée, entre autres, par une lutte constante contre le fanatisme religieux. Voltaire adopte dans sa correspondance un pseudonyme polémique (« Ecrelinf », abréviation de « Ecrasons l'infâme »). L'infâme, ce n'est pas tant la religion comme telle que l'institution oppressive de l'Eglise catholique. Voltaire en dénonce à la fois l'intolérance multiforme et la responsabilité directe dans nombre de crimes accomplis au nom de la foi. Deux tragédies lui donnent occasion de faire un réquisitoire contre l'intolérance : la mort assortie de supplices de Jean Calas et celle du Chevalier de La Barre.

Jean Calas est protestant, et depuis la révocation de l'édit de Nantes en 1685 par Louis XIV, la persécution religieuse s'est de nouveau installée dans le royaume, sous des formes multiples. La rumeur, la calomnie, les ragots vont vite à salir un homme du seul fait qu'il est protestant. C'est ce qui arrive à Jean Calas, accusé à tort d'avoir tué son fils converti au catholicisme puis d'avoir déguisé le meurtre en suicide. Convaincu de l'innocence de Jean Calas, Voltaire entend la faire reconnaître et obtenir sa réhabilitation. Un combat long, difficile, semé d'embûches, car il se heurte aux préjugés tenaces entretenus par l'Eglise. Le philosophe se dévoue corps et âme et, finalement, il gagne le combat. Dans la foulée, il rédige un de ses plus beaux textes, le

Traité de la tolérance.

Voltaire s'indigne aussi du supplice infligé à un jeune homme de dix-neuf ans, le chevalier de La Barre. Epicurien et d'esprit libre, le chevalier est accusé par la rumeur publique de ne pas avoir salué une procession religieuse et d'avoir dégradé un crucifix. Un monitoire de l'évêque d'Abbeville a encouragé la délation. Circonstance aggravante, on découvre chez le jeune homme un exemplaire du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. Supplicié, le chevalier est mis à mort.

Voltaire s'en prend aussi à l'irrationalisme de certains dogmes de l'Eglise à ses yeux inintelligibles et très éloignés du message éthique qu'elle prétend porter. Entre autres, ceux de la Trinité et de la résurrection supposée du Christ. Il n'épargne pas les autres monothéismes : le judaïsme et l'islam sont également critiqués. Un texte peu connu résume ses griefs contre le christianisme persécuteur :

> « Je conclus que tout homme sensé, tout homme de bien, doit avoir la secte chrétienne en horreur. […]
>
> Les hommes sont bien aveugles et bien malheureux de préférer une secte absurde, sanguinaire soutenue par des bourreaux, et entourée de bûchers ; une secte qui ne peut être approuvée que par ceux à qui elle donne du pouvoir et des richesses. […]
>
> Quoi ! Le nombre innombrable des citoyens molestés, excommuniés, réduits à la mendicité, égorgés, jetés à la voirie, le nombre des princes détrônés et assassinés n'a pas encore ouvert les yeux des hommes ! Et si on les entrouvre, on n'a pas encore renversé cette idole funeste ! […]
>
> Après avoir pesé devant Dieu le christianisme dans les balances de la vérité, il faut le peser dans celles de la politique. […] Il suffit, pour le présent, que notre Eglise soit contenue dans ses bornes. Plus les laïques seront éclairés, moins les prêtres pourront faire de mal. Tâchons de les éclairer eux-mêmes, de les faire rougir de leurs erreurs, et de les amener peu à peu jusqu'à être citoyens. »
>
> Voltaire, *L'Examen important de Milord Bolingbroke*, 1736, Conclusion.

Notre monde a vu renaître de nouvelles formes de fanatisme religieux. Ce que Voltaire appelait « l'infâme » et qu'il voulut selon ses termes « écraser » est réapparu deux siècles après la Révolution française. D'où l'actualité et l'exemplarité des combats voltairiens. Ce qui reste exemplaire chez le philosophe est une sorte de méthode pour exercer l'esprit critique contre tout fanatisme, aisément transférable ensuite à d'autres types de préjugés et d'injustices. Avec en appoint une ironie qui tourne en ridicule les extravagances de la religion. La plume est toujours alerte et donne à l'écrivain une puissance de conviction inégalable. C'est peut-être cela, l'« esprit voltairien », et il dépasse les petitesses ou les limites de l'homme. On ne saurait donc invalider les courages de Voltaire au nom de ses complaisances idéologiques, même s'il convient de les rappeler pour ne pas convertir un éloge légitime en panégyrique sans nuances.

S'il combat de nombreux préjugés et prend des risques réels dans de tels combats, il en partage d'autres, typiques de son siècle. On le dit misogyne, peut-être antisémite, et méprisant pour le peuple. On souligne son esprit lucratif de propriétaire fortuné.

Mais tout cela est douteux, tant les calomnies qui l'ont accablé du fait de la haine de l'Eglise ont pu chercher à le salir. La misogynie qu'on lui attribue ne l'empêche pas de dénoncer avec vigueur la soumission des femmes ainsi que sa justification religieuse. Un extrait d'un opuscule écrit vers 1768 en témoigne, avec son ironie habituelle. Il met en scène Mme de Grancey et l'abbé de Châteauneuf, et porte sur l'injonction de saint Paul : « Femmes, soyez soumises à vos maris » (Epître aux Ephésiens 5, 22, et Epître aux Colossiens 3, 18). Le voici :

> « L'abbé de Châteauneuf la rencontra un jour toute rouge de colère. "Qu'avez-vous donc, madame ?" lui dit-il.
> — J'ai ouvert par hasard, répondit-elle, un livre qui traînait dans mon cabinet ; c'est, je crois, quelque recueil de lettres ; j'y ai vu ces paroles : *Femmes, soyez soumises à vos maris* ; j'ai jeté le livre.
> — Comment, madame ! Savez-vous bien que ce sont les Epîtres de saint Paul ?
> — Il ne m'importe de qui elles sont ; l'auteur est très impoli. Jamais monsieur le maréchal ne m'a écrit dans ce style ; je suis persuadée que votre saint Paul était un homme très difficile à vivre. Etait-il marié ?
> — Oui, madame.
> — Il fallait que sa femme fût une bien bonne créature : si j'avais été la femme d'un pareil homme, je lui aurais fait voir du pays. *Soyez soumises à vos maris !* Encore s'il s'était contenté de dire : *Soyez douces, complaisantes, attentives, économes*, je dirais : Voilà un homme qui sait vivre ; et pourquoi soumises, s'il vous plaît ? […] *Obéissez ?*
> Certainement la nature ne l'a pas dit ; elle nous a fait des organes différents de ceux des hommes ; mais en nous rendant nécessaires les uns aux autres, elle n'a pas prétendu que l'union formât un esclavage. »
>
> Voltaire, *Femmes, soyez soumises à vos maris*, 1768.

Certains commentateurs le disent peut-être un peu vite antisémite au vu de propos qui visent surtout la religion juive et non le peuple juif comme tel. La critique du judaïsme n'est pas l'antisémitisme. De même, sa critique du fanatisme islamiste peut le faire passer pour un adversaire aveugle de l'islam, mais là encore il faudrait nuancer, car il ne tient pas que des discours critiques sur le sujet. Après avoir défendu la thèse d'un islam forcément fanatique, il s'informe et nuance beaucoup ses propos dans un opuscule de 1736, *L'Examen important de Milord Bolingbroke*, cité plus haut.

Voltaire a lui-même été victime de l'Ancien Régime et de la morgue des nobles comme de l'autoritarisme de la couronne de France. Pour avoir écrit des vers empreints d'hostilité à l'égard du régent, il est embastillé pendant onze mois en 1717. On était à l'époque embastillé sur simple lettre de cachet et sans autre chef d'inculpation que d'avoir déplu au roi ou au régent. Spirituel et impertinent, usant de bons mots et d'une brillante ironie, amateur d'aventures galantes, peu conformiste, Voltaire exprime très tôt sa liberté d'esprit et de mœurs, quitte à entrer en concurrence avec les grands de ce monde. Rival du chevalier de Rohan, il se fait bastonner par ses laquais, en 1726, pour avoir répliqué à des propos méprisants qui faisaient allusion à ses origines roturières. Il entend alors venger son honneur en provoquant le chevalier en duel, ce qui lui vaut d'être de nouveau embastillé, puis exilé en Angleterre.

Mais cet épisode va lui permettre de théoriser son esprit rebelle. Outre-Manche, de 1726 à 1728, il est à même de méditer sur l'ordre social. C'est à ce moment que, par comparaison, il se forge une conscience critique, fondée sur un rationalisme ouvert à la question politique et sociétale autant qu'à l'élucidation des lois de la nature. La raison n'est pas seulement apte à produire la science de la nature, à l'instar de Newton, que Voltaire admire, et qui a formulé la loi de la gravitation universelle. Elle se découvre aussi capable de repenser l'ordre juridique et politique de l'époque, en démontrant l'aberration des fanatismes religieux qui divisent et opposent les hommes. Une démonstration qui peut prendre d'autres chemins, comme on le verra avec les contes philosophiques, dont Voltaire est l'inventeur (avec notamment le fameux *Candide*).

Les trente années qui séparent les *Lettres philosophiques* (1734) et le *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) lui permettent de développer sa démarche critique, en particulier contre les constructions imaginaires de la religion catholique et les intolérances qui les accompagnent. Il tourne en dérision l'idée de providence divine. Il vise alors Wolff, disciple zélé de Leibniz, qui a cru devoir développer un plaidoyer pour Dieu en écartant l'objection de l'existence du mal sur la terre. Une existence qui dément la toute-puissance de Dieu ou de sa bonté.

Dans *Candide*, conte satirique paru en 1759, Candide, innocent et sans préjugés,

ne cesse de s'étonner du mal multiforme qu'il découvre partout sur terre. Le récit tourne en dérision la justification théologique du mal qui existe sur terre malgré l'hypothèse d'un Dieu bon et tout-puissant. L'ironie, la description des guerres et des supplices, l'ingénuité d'un regard d'enfant découvrant les violences du monde humain réfutent sans discours pontifiant ou édifiant la thématique du « meilleur des mondes » agencé par la « providence divine ». Dieu n'est pas coupable : tel est le plaidoyer de Leibniz dans sa théodicée (« théodicée » veut dire littéralement « justification de Dieu »). Certes, le monde créé n'est pas un *maximum* de perfection, exempt de tout mal, mais il s'en approche selon un *optimum* de bien. Dieu n'aurait pas pu faire mieux. Voltaire ironise sur le distinguo subtil entre le *maximum* et l'*optimum*. Que peut valoir un tel discours pour quiconque vit dans sa chair ou dans son âme la souffrance qui a fondu sur son être ?

La fameuse providence divine chère à Augustin, si ostensiblement balbutiante, ressemble à un mythe dérisoire au regard d'un monde où le mal n'est pas marginal mais dominant, et où les fautes proprement humaines ne suffisent pas à expliquer les souffrances qui adviennent. Les pierres du tremblement de terre de Lisbonne (novembre 1755) ne tuent pas que des coupables. On dénombre alors entre cinquante et cent mille morts. Un poème émouvant sur le sujet montre la sensibilité de Voltaire couplée à une ironie amère. L'économie générale des maux et des biens ne peut prétendre se solder par un bilan globalement positif.

> « […] Philosophes trompés qui criez : "Tout est bien" ;
> Accourez, contemplez ces ruines affreuses,
> Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
> Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,
> Sous ces marbres rompus ces membres dispersés ;
> Cent mille infortunés que la terre dévore,
> Qui, sanglants, déchirés, et palpitants encore,
> Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours
> Dans l'horreur des tourments leurs lamentables jours !
> Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes,
> Au spectacle effrayant de leurs cendres fumantes,
> Direz-vous : "C'est l'effet des éternelles lois
> Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix ?"
> Direz-vous, en voyant cet amas de victimes :
> "Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes ?"
> Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants
> Sur le sein maternel écrasés et sanglants ? […] »
>
> Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1756.

En radicalisant le bon sens qui fait alors douter de l'existence du Dieu infiniment bon et tout-puissant exalté par le christianisme, Voltaire prend à témoin la simple conscience commune, telle qu'elle peut exister en amont des fatalisations et des constructions alambiquées de la théologie. Candide s'étonne des théorisations de Pangloss, dérisoires si l'on se réfère aux désordres mortifères du monde créé. Son regard cru et stupéfait accumule les désillusions. Nulle métaphysique ne peut ainsi passer pour pertes et profits de telles souffrances.

Cette démystification littéraire ajoutée aux dénonciations multiples de l'intolérance manifestée par l'Eglise catholique, à la fois contre les protestants et contre les athées, rend Voltaire insupportable aux autorités théologiques. « Ecrelinf » devient l'ennemi numéro un des ecclésiastiques attachés aux privilèges temporels de l'institution religieuse d'Ancien Régime. Calomnié voire injurié de multiples façons, il sera présenté comme une sorte de diable prêt à toutes les immoralités. En 1878 encore, Mgr Dupanloup osera même insinuer qu'il a trahi la France en courtisant Frédéric II de Prusse, cité par Voltaire comme exemple même de prince éclairé !

La radicalité des engagements humanistes de Voltaire annonce celle de Victor Hugo et lui vaut le même genre de haines.

Voir : Bruno ; Calas ; Chevalier de La Barre ; Dolet ; Intolérance ; Tolérance

Weber, Max (1864-1920)

Max Weber, dans des propos célèbres, soulignait que dans l'enseignement, comme dans la construction du savoir, l'exigence de mise à distance des convictions subjectives est impérative. Pas plus pour la transmission du savoir que pour sa construction, l'interférence de jugements de valeur avec les jugements de fait n'est acceptable. Ainsi une déontologie professionnelle laïque découle-t-elle de la nature même de la science. Elle exclut que le professeur impose ses convictions personnelles dans le cadre de son enseignement. Mais il ne doit pas non plus renoncer aux exigences de vérité et de décentrement critique sous prétexte de ne pas déranger. Ainsi sont fondés les principes d'une déontologie laïque tant dans la construction du savoir que dans l'enseignement lui-même :

> « La science "sans présuppositions", en tant qu'elle refuse la soumission à une autorité religieuse, ne connaît en fait ni "miracle" ni "révélation". Sinon elle serait infidèle à ses propres présuppositions. Mais le croyant connaît les deux positions. Cette science "sans présuppositions" exige de sa part rien de moins – mais également rien de plus – que le souci de reconnaître simplement que, si le cours des choses doit être expliqué sans l'intervention d'aucun de ces éléments surnaturels auxquels l'explication empirique refuse tout caractère causal, il ne peut être expliqué autrement que par la méthode que la science s'efforce d'appliquer. Et le croyant peut admettre cela sans aucune infidélité à sa foi. »
>
> Max Weber, *Le Savant et le Politique,*
> Paris, 10/18, 1959, pages 82-83.

En ce qui concerne l'enseignement, la mise au point de Max Weber est donc claire et nette. Ni prophète ni démagogue n'y ont droit de cité. Sans doute faut-il entendre ici par « démagogue » celui qui flatte le peuple (*demos*) ou cherche à le persuader afin d'obtenir de lui le pouvoir. C'est en somme le propagandiste politique, mis en parallèle avec le prosélyte religieux. La nécessaire réserve du professeur en matière de convictions personnelles doit toujours accompagner le souci intransigeant de faire valoir l'exigence de vérité, et non d'abuser de sa fonction pour conditionner un auditoire captif :

> « Le prophète et le démagogue n'ont pas leur place dans une chaire universitaire. Il est dit au prophète aussi bien qu'au démagogue : "Va dans la rue et parle en public", ce qui veut dire là où l'on peut te critiquer. Dans un amphithéâtre au contraire on fait face à son auditoire d'une tout autre manière : le professeur y a la parole, mais les étudiants sont condamnés au silence. Les circonstances veulent que les étudiants soient obligés de suivre les cours d'un professeur en vue de leur future carrière et qu'aucune personne présente dans la salle de cours ne puisse critiquer le maître. Aussi un professeur est-il inexcusable de profiter de cette situation pour essayer de marquer ses élèves de ses propres conceptions politiques au lieu de leur être utile, comme il en a le devoir, par l'apport de ses connaissances et de son expérience scientifique. »
>
> Max Weber, *Le Savant et le Politique*,
> *op. cit.*, page 81.

En ce qui concerne les principes d'une déontologie laïque, tant dans la science que dans l'enseignement, l'analyse de Max Weber est donc exemplaire. Elle correspond d'ailleurs à ce qu'il énonce comme le principe de « neutralité axiologique », c'est-à-dire la distinction nécessaire entre faits et valeurs lorsque l'on porte des jugements (« axiologique » vient du grec *axia*, qui signifie « valeur »). Et une telle exigence de retenue vaut aussi bien pour les convictions religieuses que pour les convictions

politiques.

Voir : Déontologie laïque ; Egalité ; Emancipation ; Liberté de conscience ; Neutralité ; Respect des croyances… ou des croyants ?

Remerciements

Du fond du cœur, je remercie toutes les personnes qui directement ou indirectement m'ont aidé dans la rédaction de ce livre. Bien sûr, en premier lieu mon éditeur Jean-Claude Simoën. Mais aussi : Florence Surmany, Marie-Laure Nolet, Claudine Lemaire, Bruno Streiff, Pierre Guenancia, René Plaut, Jean-Paul Scot, Carmen Garcia, Eddy Khaldi, Catherine Kintzler, François Odam, Elisabeth Badinter, Jean-Luc Mélenchon, Jean-Pierre Chevènement, Jean-Louis Bianco, Pascale Le Néouannic, Jean Glavany, Pierre-Yves Legras, Eric Coquerel, Alexis Corbière, Patrick Kessel, Robert Deville, Emmanuel Pena-Ruiz, Maurice Pena-Ruiz, Charles et Elsa Pena-Ruiz, Caroline Fourest, Raymond Macherel, Véronique Blanc-Blanchard, Francisco Delgado, Manolo Navarro, Cesar Tejedor de la Iglesia, Rémy Schwartz, Daniel Baril, Michèle Sirois.

Suggestions bibliographiques

Classiques

AVERROÈS, *Discours décisif*, traduit de l'arabe par Marc Geoffroy, Paris, Garnier-Flammarion (bilingue), 1996.

BAYLE PIERRE, *De la tolérance : commentaire philosophique*, Paris, Pocket, 1992.

BUISSON Ferdinand, *La Foi laïque*, Paris, Fisbacher, 1900 ; Latresnes (Gironde), Le Bord de l'eau, 2007.

COMTE Auguste, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1998.

CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

DIDEROT Denis, *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Garnier-Flammarion, 2013.

EPICURE, *Lettres, maximes et autres textes*, introduction, traduction, notes, dossier, chronologie et bibliographie par Pierre-Marie Morel, Paris, Garnier-Flammarion, 2011.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 2013.

HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*, traduit de l'anglais par André Leroy, Paris, Garnier-Flammarion, 1983.

KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967.

—, *Le Conflit des facultés*, in *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986.

LA BOÉTIE, *De la servitude volontaire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1983.

LOCKE John, *Lettres sur la tolérance*, traduit de l'anglais par Jean Le Clerc, Jean-Fabien Spitz, Paris, Garnier-Flammarion, 2007.

LUCRÈCE, *De la nature*, traduit du latin par José Kany-Turpin, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même* suivies du *Manuel d'Epictète*, Paris, Garnier-Flammarion, 1999.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Sur la religion*, textes choisis, traduits et commentés par Gilbert Badia, P. Bange et Émile Bottigelli, Paris, Editions Sociales, 1960.

MOLIÈRE, *Tartuffe*, éditions diverses.

MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, Paris, Arlea, 2002.

PLATON, *Gorgias*, traduit du grec ancien par Monique Canto-Sperber, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

—, *La République*, traduit du grec ancien par Georges Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2002.

—, *Apologie de Socrate*, traduit du grec ancien par Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1997.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, *Lettre à Christophe de Beaumont*, *Lettres écrites de la montagne*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade » tome III, 1964.

SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, traduit par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.
—, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
WEBER Max, *Le Savant et le Politique*, traduit de l'allemand par Julien Freund, Paris, 10/18, 1959.

Points de vue contemporains

AL-ASHMAWY Muhammad Saïd, *L'Islamisme contre l'islam*, traduit de l'arabe par Raphaël Costi, Imam Farag et Richard Jacquemond, Paris-Le Caire, La Découverte/Al-Fikr, 1990.
ALTSCHULL Elizabeth, *Le Voile contre l'école*, Paris, Le Seuil, 1995.
BADINTER Robert, *Libres et égaux. L'émancipation des Juifs sous la Révolution française (1780-1791*), Paris, Fayard, 1989.
BARIL Daniel, LAMONDE Yvan *et alii*, *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec : enjeux philosophiques, politiques et juridiques*, Québec, Presses de l'université de Laval, 2013.
BAUBÉROT Jean, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Le Seuil, 1990.
COQ Guy, *Laïcité et République : le lien nécessaire*, Éditions du Félin, Paris, 1995.
COSTA-LASCOUX Jacqueline, *Les Trois Ages de la laïcité. Débat avec Joseph Sitruk*, Paris, Hachette, 1996.
COUTEL Charles, *La République et l'école. Une anthologie*, Paris, Pocket, 1991.
DEBRAY Régis, *Contretemps. Eloge des idéaux perdus*, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 1994.
—, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1981.
DEVILLE Robert, *L'Ecole au cœur*, Angoulême, Editions Abeille et Castor, 2009.
DUPRAZ Luce, *Baby-Loup, histoire d'un combat*, Toulouse, Erès, 2012.
ELIARD Michel, *La Revanche du parti noir. La lente mise à mort de l'école publique*, Angoulême, Editions Abeille et Castor, 2011.
ESNOUF Jérôme, *Un monde sans frontières ?*, Angoulême, Editions Abeille et Castor, 2013.
FORESTAL Chantal, BOUCHET Gérard, *La Laïcité par les textes* (3 volumes), Paris, L'Harmattan, 2013.
FOUREST Caroline, VENNER Fiammetta, *Tirs croisés : la laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.
GAUCHET Marcel, *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.
GLAVANY Jean, *La Laïcité. Un combat pour la paix*, Paris, Editions Héloïse d'Ormesson, 2011.
HAARSCHER Guy, *La Laïcité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je », 1996.
KEPEL Gilles, *La Revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, 1991.
KESSEL Patrick, *Ils ont volé la laïcité !*, Paris, J.-C. Gawsewitch éditeur, 2012.
KHALDI Eddy, *La République contre son école*, Paris, Demopolis, 2011.
KINTZLER Catherine, *Condorcet : l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1987.
—, *La République en questions*, Paris, Minerve, 1996.
—, *Tolérance et laïcité*, Nantes, Pleins Feux, 1998.
LE NÉOUANNIC Pascale, *Petit manuel de laïcité à usage citoyen*, Paris, Bruno Leprince, 2011.
MUGLIONI Jacques, *L'École ou le loisir de penser*, Paris, CNDP, 1993.
NICOLET Claude, *L'Idée républicaine en France, 1789-1924 : essai d'histoire critique*, Paris,

Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1982 ; coll. « Tel », 1995.
—, *La République en France : état des lieux*, Paris, Le Seuil, 1992.
PENA-RUIZ Henri, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012 (troisième édition).
—, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 2003.
PIVERT Marceau, *L'Eglise et l'Ecole*, (préface de Léon Blum et introduction d'Eddy Khaldi), Paris, Demopolis, 2010.
POULAT Emile, *Liberté, laïcité : la guerre des deux France et le principe de modernité.* Paris, Cerf-Cujas, 1988.
SALLENAVE Danièle, *Dieu.com*, Paris, Gallimard, 2004.
SAND Shlomo, *Comment la terre d'Israël fut inventée : de la Terre sainte à la mère patrie*, Paris, Flammarion, 2012.
SCOT Jean-Paul, *« L'État chez lui, l'Église chez elle ». Comprendre la loi de 1905*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Histoire », 2005.
STREIFF Bruno, *Le Peintre et le Philosophe ou Rembrandt et Spinoza à Amsterdam*, Paris, éditions Complicités, 2002.
TOSEL André, *Du retour du religieux*, Paris, Kimé, 2011.
ZAKARIYA Fouad, *Laïcité ou Islamisme : les Arabes à l'heure du choix*, traduction de l'arabe et présentation par Richard Jacquemont, Paris, La Découverte, 1990.

Index

Aragon (Louis) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Augustin 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38
Bayle (Pierre) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37
Camus (Albert) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Chokri Belaid 1, 2, 3, 4, 5, 6
Comte (Auguste) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20
Condorcet 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44
Constant (Benjamin) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17
Copernic 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22
Dante 1, 2
D'Holbach 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Descartes (René) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27
Diderot 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Dolet (Etienne) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17
Epicure 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22
Ferry (Jules) 1, 2, 3, 4, 5
Feuerbach 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Galilée 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37
Gandhi 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32
Hegel 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21
Hugo (Victor) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74
Hume (David) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25
Hus (Jan) 1, 2, 3, 4, 5
Jaurès (Jean) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Jefferson (Thomas) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
Juarez (Benito) 1, 2, 3, 4, 5
Julien (le Tolérant) 1, 2, 3
Kant (Emmanuel) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54
Lammenais (Félicité de) 1, 2
Lemire (Jean-Auguste) 1
Locke 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24
Lucrèce 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16

Luther 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14
Macé Jean) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Marx (Karl) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22
Max (Weber) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Mirabeau 1, 2, 3, 4
Molière 1, 2, 3, 4, 5
Montaigne 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23
Montesquieu 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14
Pascal 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35
Platon 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16
Rabaut Saint-Etienne (Jean-Paul) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Rousseau (Jean-Jacques) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84
Sartre (Jean-Paul) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
Scot (Jean-Paul) 1, 2
Servet (Miguel) 1
Spinoza (Baruch) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92
Thomas d’Aquin 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
Voltaire 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57

Du même auteur

Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité, PUF, coll. « Fondements de la politique », Paris, 1999 (ouvrage couronné par le prix de l'Instruction publique en 2000). Réédition revue et augmentée, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2012.
—. Traduction espagnole : *La Emancipación laica : filosofía de la laicidad*, Ediciones Laberinto, Madrid, 2001.
—. Traduction italienne : *Dio e la Repubblica : filosofia della laicita*, Effepi Libri, Monte Porzio Catone, 2008.
La Laïcité pour l'égalité, Fayard-Mille et une nuits, Paris, 2001.
Le Roman du monde. Légendes philosophiques, Flammarion, coll. « Champs », Paris, 2001.
—. Traduction espagnole : *Leyendas filosóficas*, Ediciones Laberinto, Madrid, 2004.
La Laïcité (anthologie de textes commentés), Garnier-Flammarion, coll. « Corpus », Paris 2003.
Qu'est-ce que la laïcité ?, Gallimard, coll. « Folio actuel », Paris, 2003.
—. Traductions en italien, arabe et turc.
Leçons sur le bonheur, Flammarion, Paris, 2004. Nouvelle édition : *Bonheur. Les chemins d'une vie sereine*, J'ai Lu, Paris, 2012.
—. Traductions en italien, en espagnol, en arabe.
Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal, Gallimard, coll. « Découvertes », Paris, 2005.
Grandes légendes de la pensée, Flammarion-France Culture, Paris, 2006.
Qu'est-ce que l'école ?, Gallimard, coll. « Folio actuel », Paris, 2005.
Histoires de toujours. Dix récits philosophiques, Flammarion-France Culture, Paris, 2008.
Qu'est-ce que la solidarité ? Le cœur qui pense, Editions Abeille et Castor, Angoulême, 2011.
Entretien avec Karl Marx, Plon, coll. « L'Entretien », Paris, 2012.
Marx quand même, Plon, Paris, 2012.

Ouvrages écrits en collaboration

Les Préaux de la République (coll.), Editions Minerve, Paris, 1991.
Un poète en politique : les combats de Victor Hugo (avec Jean-Paul Scot), Flammarion, Paris, 2002.
La Política en Victor Hugo : cartas a España, Cuba y México (avec Jean-Paul Scot), Ediciones Laberinto, Madrid, 2005.
Mémento du républicain (avec André Bellon, Inès Fauconnier, Jérémie Mercier), Mille et une nuits, Paris, 2006.
Antología laica : 66 textos comentados para comprender el laicismo (avec César Tejedor de la Iglesia), Editions de l'université de Salamanque, Salamanque, 2009.

Dans la même collection

Ouvrages parus

Philippe ALEXANDRE
Dictionnaire amoureux de la politique

Claude ALLÈGRE
Dictionnaire amoureux de la science

Jacques ATTALI
Dictionnaire amoureux du judaïsme

Alain BARATON
Dictionnaire amoureux des jardins

Alain BAUER
Dictionnaire amoureux de la franc-maçonnerie
Dictionnaire amoureux du crime

Yves BERGER
Dictionnaire amoureux de l'Amérique (épuisé)

Jean-Claude CARRIÈRE
Dictionnaire amoureux de l'Inde
Dictionnaire amoureux du Mexique

Jean DES CARS
Dictionnaire amoureux des trains

Michel DEL CASTILLO
Dictionnaire amoureux de l'Espagne

Antoine DE CAUNES
Dictionnaire amoureux du rock

Patrick CAUVIN
Dictionnaire amoureux des héros (épuisé)

Jacques CHANCEL
Dictionnaire amoureux de la télévision

Malek CHEBEL
Dictionnaire amoureux de l'Algérie
Dictionnaire amoureux de l'islam

Dictionnaire amoureux des Mille et Une Nuits

Jean-Loup CHIFLET
Dictionnaire amoureux de l'humour

Catherine CLÉMENT
Dictionnaire amoureux des dieux et des déesses

Xavier DARCOS
Dictionnaire amoureux de la Rome antique

Bernard DEBRÉ
Dictionnaire amoureux de la médecine

Alain DECAUX
Dictionnaire amoureux d'Alexandre Dumas

Didier DECOIN
Dictionnaire amoureux de la Bible

Jean-François DENIAU
Dictionnaire amoureux de la mer et de l'aventure

Alain DUAULT
Dictionnaire amoureux de l'Opéra

Alain DUCASSE
Dictionnaire amoureux de la cuisine

Jean-Paul et Raphaël ENTHOVEN
Dictionnaire amoureux de Marcel Proust

Dominique FERNANDEZ
Dictionnaire amoureux de la Russie
Dictionnaire amoureux de l'Italie (deux volumes sous coffret)
Dictionnaire amoureux de Stendhal

Franck FERRAND
Dictionnaire amoureux de Versailles

José FRÈCHES
Dictionnaire amoureux de la Chine

Max GALLO
Dictionnaire amoureux de l'histoire de France
Claude HAGÈGE
Dictionnaire amoureux des langues

Daniel HERRERO
Dictionnaire amoureux du rugby

HOMERIC
Dictionnaire amoureux du cheval

Christian LABORDE
Dictionnaire amoureux du Tour de France

Jacques LACARRIÈRE
Dictionnaire amoureux de la Grèce
Dictionnaire amoureux de la mythologie (épuisé)

André-Jean LAFAURIE
Dictionnaire amoureux du golf

Gilles LAPOUGE
Dictionnaire amoureux du Brésil

Michel LE BRIS
Dictionnaire amoureux des explorateurs

Jean-Yves LELOUP
Dictionnaire amoureux de Jérusalem

Paul LOMBARD
Dictionnaire amoureux de Marseille

Peter MAYLE
Dictionnaire amoureux de la Provence

Christian MILLAU
Dictionnaire amoureux de la gastronomie

Henri PENA-RUIZ
Dictionnaire amoureux de la laïcité

Bernard PIVOT
Dictionnaire amoureux du vin

Gilles PUDLOWSKI
Dictionnaire amoureux de l'Alsace

Yann QUEFFÉLEC
Dictionnaire amoureux de la Bretagne

Alain REY
Dictionnaire amoureux des dictionnaires
Dictionnaire amoureux du diable

Pierre ROSENBERG
Dictionnaire amoureux du Louvre

Elias SANBAR
Dictionnaire amoureux de la Palestine

Jérôme SAVARY
Dictionnaire amoureux du spectacle (épuisé)

Jean-Noël SCHIFANO
Dictionnaire amoureux de Naples

Alain SCHIFRES
Dictionnaire amoureux des menus plaisirs (épuisé)
Dictionnaire amoureux du bonheur

Robert SOLÉ
Dictionnaire amoureux de l'Égypte

Philippe SOLLERS
Dictionnaire amoureux de Venise

Michel TAURIAC
Dictionnaire amoureux de De Gaulle

Denis TILLINAC
Dictionnaire amoureux de la France
Dictionnaire amoureux du catholicisme

TRINH Xuan Thuan
Dictionnaire amoureux du ciel et des étoiles

André TUBEUF
Dictionnaire amoureux de la musique

Jean TULARD
Dictionnaire amoureux du cinéma
Dictionnaire amoureux de Napoléon

Mario VARGAS LLOSA
Dictionnaire amoureux de l'Amérique latine

Dominique VENNER
Dictionnaire amoureux de la chasse

Jacques VERGÈS
Dictionnaire amoureux de la justice

Pascal VERNUS
Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique

Frédéric VITOUX
Dictionnaire amoureux des chats

À paraître

Didier DECOIN
Dictionnaire amoureux des faits divers

Gilles PERRAULT
Dictionnaire amoureux de la Résistance

Danièle SALLENAVE
Dictionnaire amoureux de la Loire

Suivez toute l'actualité des Éditions Plon sur
www.plon.fr

et sur les réseaux sociaux